

# شرح الإشارات والتنبیها

المحقق الفريد الخواجه نصير الدين الطوسي

تحقيق: آية الله حسن زاده آملی

الجزء الثاني من الحكمة



بسم رب الاربع الايام

شرح الإشارات و التنبيهات

موضوع:

## فلسفه اسلامی: ۴۶ (فلسفه و عرفان: ۹۱)

کروه محاط:

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۹۵۰

دانشگاه علامه طباطبائی قم

۳۰۴۹

کتابخانه مرکزی و اسنادخانه

آثار استاد حسن زاده آملی ۲۲/

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. شارح.  
شرح الإنشادات والتنبیّات / تأليف: المرحوم نصیرالدین الطوسی؛ تحقیق: حسن زاده آملی - قم: مؤسسه  
بوستان کتاب (مرکز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۴۲۵ ق. = ۱۳۸۲.  
ج ۱ - (مؤسسه بوستان کتاب، ۹۵۰. آثار استاد حسن زاده آملی، ۲۲) (فلسفه اسلامی، ۴۶).  
فلسفه و عرفان: ۹۱)

۵۶۰۰۰ ریال: (ج ۲) ۸ - ۴۱۷ - ۵۴۸ - ۹۵۴ - ۹۷۸ / ISBN 978 - 964 - 371 - 74۸ - 3 (دوره) 3 / ISBN 978 - 964 - 371 - 74۸ - 3

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص. ع. به انگلیسی: Al-Khazir Najir Al-Din Al-Fusi, Sharh (A commentary on the Book:)

Al-Fahra' Va Al-Tambihāt, Rencarched by: Āyatolāh HameZāde Āmolī

کتابخانه.

فایده.

مترجمان: ..... ج ۳. الجزء الثاني من المحکة -

چاپ دوم: ۱۳۸۶.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. الإنشادات والتنبیّات - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی -  
متون قدیمی تا قرن ۱۴. الب. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. الإنشادات والتنبیّات. شرح.  
ب. حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۰۷ - محقق. ج. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان  
کتاب. د. عنوان. هـ. عنوان: الإنشادات والتنبیّات. شرح.

۱۸۹/۱

BBR ۱۶۵ / ۶

۱۳۸۶

# شرح الإشارات و التنبيهات

الجزء الثاني من الحكمة

للمحقق الفريد الخواجه نصيرالدين الطوسي

تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملی

بوستنج  
۱۳۸۶

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



- المؤلف: المحقق الفريد الخواجه نصير الدين الطوسي رحمته الله • المحقق: آية الله حسن زاده الأملي
- الناشر: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطاعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
- المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان کتاب • الطبعة: الثانية / ۱۴۲۸ ق. ۱۳۸۶ ش
- الكية: ۲۰۰۰ • السعر: ۵۶۰۰ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

- م. العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ۹۱۷، الهاتف: ۷۷۴۲۱۵۵ - ۷، الفاكس: ۷۷۴۲۱۵۴، الهاتف: ۷۷۴۳۴۲۶
- م. المعرض المركزي (۱): قم، شارع شهداء، (بتعاون أكثر من ۱۷۰ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
- م. المعرض الفرعي (۲): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (پشن)، الهاتف: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- م. المعرض الفرعي (۳): مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، مجتمع ياس، الهاتف: ۲۲۳۳۶۷۲
- م. المعرض الفرعي (۴): أصفهان، تقاطع کرمانی، گلستان کتاب، الهاتف: ۳۷۰۰۳۷۲
- م. المعرض الفرعي (۵): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سینا ساحل، الهاتف: ۲۲۲۱۷۱۲
- م. وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد وخارجه (منضم إلى ورقة الاستطلاع للأثار في نهاية الكتاب)

البريد الإلكتروني: E-mail: [bustan@bustaneketab.com](mailto:bustan@bustaneketab.com)

استلام الرسالة (SMS) بالبحروف اللاتينية: ۱۰۰۰۲۱۵۵

الأثار للحديث في المؤسسة والتعرف إليها في «وب سايت»:

<http://www.bustaneketab.com>

مع جزييل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

- أعضاء لجنة دراسة الإصدارات • أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر • المتلج: ناظم جيسوري، محمد حسين مولوي و ولي قرباني • مراقبة التنقيح: يوزر ديلس سزي • الملخص الإنجليزي: امير سلطان، عبدالمجيد مطوريان • الملخص العربي: سهيل خانق • فيها: مصطلح محفوظي • المنشد: حميد جوشق و محمود سحري • التصحيح والتنقيح: محسن عسكري
- تنظيم صفحات الكتاب: احمد اخلي و حسن حمدي • التطبيق: محمد فاضل زارع، طه نجقي، محمد نجلي، علي ميري
- مراقبة الفنية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد رضا حمدي • الإشراف والمراجعة: عبدالحادي اشرفي • الإهداء: حسين حمدي • طلبات الطبع: علي عزيزاد، امير حسين مقدم منش • شؤون الطباعة: سيد رضا حمدي وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة والتجليد.

• الرئيس المؤسسة

سيد محمد كاظم الشمس

## فهرس الفصول والمطالب

### (النمط الخامس في الصنع والإبداع. و فصوله اثنا عشر)

الفصل الأول وهم و تنبيه: في أن ماسبق إلى أوهام الجمهور في احتياج المفعول إلى الفاعل هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل و هو الإحداث فقط. ٦٣٢

تقرير استدلال الجمهور على احتياج المفعول إلى الفاعل في حدوده فقط.

الفصل الثاني تنبيه: في تحقيق معنى الوجود بعد العدم بسبب شيء لتحين المعنى المتعلق بالفاعل. و اصطلاح المحقق الشارح على لفظ المحدث بدل الموجود بعد العدم بسبب شيء. ٦٣٥

في تفسير المفعول. و الإشارة إلى بعض ما يوجب التفاوت بينه وبين المحدث. و أنه اصطلاح على أن الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما.....

في أن الحصول المذكور يشتمل على ثلاثة أشياء. و أن ما يتعلق بالفعل هو الوجود. ولكن وجود ما هو مسبوق بالعدم أو وجود ما ليس بواجب.....

الفصل الثالث تكملة و إشارة: في أن تعلق الوجود بالفاعل هل هو من جهة أنه ليس واجباً بالذات أو من جهة أنه مسبوق بالعدم؟ ٦٤٢

في أن أول المعنيين أعم. و أن ما يحمل على معنيين أحدهما أعم فهو له أولاً و للأخص بسببه. فالتعلق بالفاعل يكون من جهة أنه ليس بواجب فيكون التعلق بالغير للمسبوق بالغير دائماً لا في حال حدوثه فقط. ....

في ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ. و الجواب عنه.

الفصل الرابع تنبيه: في بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير. ٦٤٩

في أن لكل حادث بعدية مضافة إلى قبلية قد زالت. و ليست القبلية هي العدم و لانفس الفاعل. فإذا هي موجود متجدد متصّر. و مع فرض متحرك يحدث الحادث مع انقطاع حركته تكون قبلات و بعديات مطابقة لأجزاء المسافة. فإذا هي متصلة اتصال المسافة.

الاعتذار عن إيراد مباحث تتعلق بالطبيعيّات في المورد.

بيان أن الشيء يكون قبل آخر للوقوع في الزمان، وأما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة. وبيان أن التلبّيّة والبعديّة الزمانيّتين إضافيّتان لا يوجدان إلا في العقول. وهما مقدّمتان يستعان بهما على دفع ما أورده الفاضل الشارح من الاعتراض.....

نقل مالفاضل الشارح من الاعتراض وبيان وجه دفعه.....

نقل اعتراض ثان له، والجواب عنه.....

نقل اعتراض ثالث له، والجواب عنه.....

نقل مالفاضل الشارح من النقوض والمعارضات. والجواب عنه.....

#### ٦٥٦..... الفصل الخامس إشارة: في بيان ماهيّة الزمان.

بيان عدم انفكاك التجدّد والتصرّم عن التغيّر. والتغيّر هو الحركة، والحركة لا بدّ لها من متحرّك. والزمان حادث مسبق بالزمان، وكلّ زمان فهو مسبق أيضاً بزمان. فلزمان متصل لا أوّل له. فلا بدّ أن يتعلّق بالحركة المستديرة فهو من مقولة الكمّ ومن النوع المتصل.....

#### ٦٦٠..... الفصل السادس إشارة: في بيان أن كلّ حادث مسبق بموضوع أو مادة.

في أن كلّ حادث لا بدّ له من إمكان الوجود وليس هو قدرة القادر عليه. لأنّ السبب في كونه مقدوراً كونه ممكناً والشيء لا يكون سبباً لنفسه، وأيضاً الممكن أمر في نفسه والمقدور أمر بالقياس إلى القادر فلا بدّ من التغاير، والإمكان أمر معقول بالقياس فهو من الأمور الإضافيّة وتلك الأمور أعراض فلا بدّ أن توجد في موضوع. فالحادث يتقدّمه إمكان وموضوع.....

في أن الإمكان إمّا بالقياس إلى وجود بالعرض أو بالذات وذكر ما لها من الأقسام.

في أن الأشياء المادّة أعراض وصور ومركيّات ونفوس.

والأولان إمكان وجودهما في جسم أو مادة، والثالث في موادّها، والرابع ما يصلح آلة لها في الاستكمال.

وكلّها محتاج إلى موضوع موجود معها، ويعبّر عن الإمكان قبل الوجود بالقوّة وهي تختلف بالقرب والبعد ويقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك.....

الإشكال بأن الشيء قبل وجوده نبي صرف فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان. والجواب عنه بالفرق بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجيّة.....

الإشكال بأن الإمكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً والجواب عنه بإمكان آخر له يعتبره العقل. والاعتبار ينقطع.....

الإشكال بأن إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه ولا حالاً في غيره. والجواب عنه.

الإشكال بأن الإمكان صفة إضافية فلا تحقق له إلا بعد ثبوت ماهية الوجود فيلزم تقدم الوجود عليه.

والجواب عنه بكفاية ثبوتها في العقل ولا يلزم تقدمها في الخارج.

نقض الحكم بتعلق الإمكان بالمادة والموضوع بالمقول والنفوس والميول. والجواب عنه بالفرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم.

الفصل السابع تنبيه: في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات. ٦٦٧

تحقيق معنى التأخر وأنه يقال على معان خمسة، وأن التأخر بالطبع والتأخر بالمعلولية مشتركان في معنى واحد، وأن المعنى المشترك هو التأخر الحقيقي.

بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض الأقسام.

ليبرادشال للتأخر الذاتي، وذكر اعتراض للفاضل الشارح على التقدم بالعلة. والجواب عنه.

بيان معنى الحدوث الذاتي، والدليل على إثباته للممكنات.

اعتراض للفاضل الشارح على المسبوقية بعدم أو باللاوجود والجواب عنه.

الفصل الثامن تنبيه: في بيان أن المعلول لا يتخلف عن العلة التامة. ٦٧٤

في بيان ما تتم به علوية العلة وما يتعلق بوجود المعلول بمحملتها.

اعتراض الفاضل الشارح على زوال المانع من جملة ما يتعلق به وجود المعلول، والجواب عنه.

في أن عدم المعلول يخلو بعدم شيء من جملة ما يتعلق به وجود المعلول.

في أن الفاعل إذا لم يكن لذاته علة تامة فوجود المعلول موقوف على وجود ما به تتم العلة وإن لم توجد فيجب عدم.

في أن ما لا يتجدد له حال ولا يزول عنه لا يبعد أن يجب عنه المعلول دائماً.

الفصل التاسع تنبيه: في تفسير معنى الإبداع، وهو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم

سبقاً زمانياً. ٦٧٩

تفسير معنى التكوين، وهو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث، وهو أن يكون من الشيء وجود زماني،

وأنها يقابلان الإبداع من وجه، وأن الإبداع أقدم منها إلى العلة فهو أعلى مرتبة منها.

الفصل العاشر تنبيه وإشارة: في أن الممكن لا ترجع لأحد طرفيه على الآخر إلا بسبب، وأن السبب إذا

كان تاماً يجب حصول المسبب عنه. ٦٨١

الفصل الحادي عشر تنبيه: في أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً

بالعدد. ٦٨٣

في أن صدور الكثير يستلزم تركيب الفاعل أو تعدد صفاته في الخارج، وهما ليسا في الواحد الحقيقي فيستحيل

صدور غير الواحد عنه في الخارج.....

تقرير مازاده الشيخ توضيحاً لتقرير مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.....

تقضى الفاضل الشارح مسألة استحالة صدور الكثير عن الواحد بإمكان سلب الكثير عن الواحد وإمكان اتصافه بالكثير وإمكان قبوله للكثير. والجواب عنه.....

**الفصل الثاني عشر أو هام و تنبيهات:** في بيان المذاهب في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها وحدونها، وبيان ما هو الحق منها. ٦٨٨.....

في أن الفني عن المؤثر الموجود بنفسه الواجب لذاته أهو واحد أم أكثر؟ وبيان أن القائلين بأنه أكثر فرقة منهم قالوا بأنه الموجودات المحسوسة، والفرقة الأخرى قالوا بأن الموجودات المحسوسة ليست بواجبة. ومن الفرقة الثانية منهم من ذهب بأن مادتها واجبة، ومنهم من ذهب بأنها ليست بواجبة. والرد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد.....

بيان أن القائلين بوحدة الواجب منهم من قال بأن ماعده مسبوق بالعدم زماناً، ومنهم من قال ببعض ماعده غير مسبوق بالعدم إلا بالذات، وبيان ما ذهبت إليه الفرقة الأولى من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. احتجاج القائلين بأن ماعدا الواجب مسبوق بالعدم زماناً بلزوم القول بحدوث لأوّل لها. والرد عليهم بوجوه، ونقل ما وقعوا فيه من الآراء الباطلة عند النقض عليهم.....

ذكر مذهب الحكماء القائلين بأن ماعدا الواجب الواحد غير مسبوق بالعدم إلا بالذات، وذكر احتجاجهم على التقدم من جهة اقتضاء الفعل ومن جهة اقتضاء الفاعل. والرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصح للفعل. في إبطال الإرادة المتجددة التي قال بها المعتزلة، والتقديم التي قال بها الأشاعرة لتخصيص الطرف المختار. في الإشارة إلى ضعف جميع القائلين بالحدوث، وبيان أن حججهم منها ما يتعلق بالفعل ومنها ما يتعلق بالفاعل. إشارة إلى فساد الحجة الأولى على امتناع وجود حوادث لأوّل لها.

إشارة إلى فساد الحجة الثانية.

إشارة إلى فساد الحجة الثالثة.

## (النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب. و فصوله اثنان وأربعون)

**الفصل الأول تنبيه:** في تعريف معنى الفني وأن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأوّل يقتضي أن لا تكون لفعله غاية مباتنة..... ٧٠٩

في أن صفات الشيء باعتبار ماله بنفسه وماله بغيره والأوّل بانقسامه إلى ما من شأنه أن يرض له نسبة إلى غيره، وإلى ما ليس من شأنه ذلك ينقسم إلى ثلاثة أصناف. والفني ما لا يتعلق بغيره في ذاته ولا في شيء من هذه، وبيان

عدم ذكر الشيخ الإضافات المحضة منها في تفسير الفنى.

نقل ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ في تعريف الفنى وأن مرجعه إلى تعريف الشيء بنفسه والجواب عنه.

الفصل الثاني تنبيه: في أن تحليل أفعال الله تعالى بالحسن والأولوية يقتضى إسناد النقص إليه. ٧١٣

الفصل الثالث تنبيه: في سبب الغاية عن فعل الحق الأول، وبيان أن الفاعل لغاية غير تام لوجهين، وتعميم

ذلك لجميع العلل العالية. ٧١٥

الفصل الرابع تذييب: في تعريف معنى الملك وأنه الفنى الذي يفترق إليه كل شيء، ويكون له كل

شيء. ٧١٧

الفصل الخامس تنبيه: في تعريف الجود وأنه إفادة ما يرغب فيه المستفيد للعرض. ٧١٨

نقل ما أشكل الفاضل الشارح على الشيخ في استعماله لفظة «ينبغي» وعدم أخذه القصد إلى إيصال الفائدة في تفسير

معنى «الجود». والجواب عنه. ....

إشكال للفاضل الشارح على الشيخ من كون هذا الفصل تكراراً للسابق. والجواب عنه. ....

الفصل السادس إشارة: في أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً، وأن العالى لا غرض له لا مطلقاً. ٧٢٢

الفصل السابع تنبيه (تستقيم): في أن البارى تعالى وكذلك العقول الكاملة في إبداعها لا يباشر

التحريك. ٧٢٣

الفصل الثامن وهم وتنبيه: في أن حسن الفعل لا مدخل له في أن يختاره الفنى. ٧٢٤

الفصل التاسع إشارة: في أن تمثل نظام جميع الموجودات إنما هو بعناية البارى بالخلق. ٧٢٥

نقل ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن المقصود من الفصول التسعة المذكورة أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو

مستكمل بفعله، وما ذكره من وجه نظم الفصول. والجواب عنه بأن المقصود ليس هذا وإنما هو نفي الغرض عن أفعال

المبادئ العالية ووجه تلفيق الفصول. ....

في أن مبدأ الإرادة ذات لا يمكن أن يكون العقل لوجوه ثلاثة.

الفصل العاشر تنبيه: في أن المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية. ٧٢٩

في بيان أن الغرض ليس إثبات العقول أول قصد بل مقدمة لما قصده من ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك.

الفصل الحادي عشر إشارة وتنبيه: في بيان غاية الحركة السماوية، وجود المبادئ العالية التي هي العقول

المجردة المشبهة بها. ٧٣٢

في أن التحريك الإرادى إما صادر عن التصور الحسى والداعى فيه الشهوة والغضب، وإما عن التصور العقلى، وأن

تحريك السماء لا يجوز أن يكون لداعى الشهوة أو الغضب.

في أن تحريك السماء لا يخلو إما لأن ينال ذات المشوق أو حاله أو ما يشبهها.

في أنَّ المشوق شيء متحصّل الذات خارجاً عن المتحرّك ليس من شأنه أن ينال، وأنَّ المتحرّك يريد نيل شبه لا يستقرّ.

بيان كَيْفِيَّة نيل المتحرّك الشبه غير المستقرّ.

**الفصل الثاني عشر تنبيه: في بيان كثرة العقول المفارقة.** ٧٣٨

في أنَّ اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلافها يستلزم اختلاف المشبه به ويكون لكلّ فلك عقل.....

في إبطال أن يكون المشبه به هو الجسم باقتضاء تشابه الحركات في الجهات والأقطاب.

**الفصل الثالث عشر وهم تنبيه: في إبطال مذهب القائلين بأنَّ اختلاف الحركات لأجل نفع السافل.** ٧٤١

تقرير ما يوهّم أن تكون هيئة الحركة لأجل نفع السافل دون أصلها.....

تقرير ما دفع به الشيخ الوهم، و بيان ما أورده الفاضل الشارح من الإشكال عليه، وجواب المحقّق الشارح عنه.

بيان أنَّ اختلاف الحركات بسبب متقدّم و يلزمه أن يكون المشبه به أمور مختلفة بالعدد، وحمل كلام الفيلسوف الأول: «أنَّ المشبه به واحد» على العلّة الأولى.

اعتراضان للفاضل الشارح: الأول: لزوم تشابه الحركات لو كان الواحد المشبه به العلّة الأولى أيضاً، والثاني: على تحليل الحركة الدورية يكون المشبه به الأول واحداً. والجواب عنها.

**الفصل الرابع عشر زيادة تبصرة: في بيان أنَّ تصوّر قوى البشر عن تصوّر ماهيات ما هو أقرب بكثير من**

كحالات النفس الحيوانية بالتفصيل يقتضي بالطريق الأولى أن يقصر عن تصوّر ماهيات ما هو أبعد. وإيراد

مثال لتصوّر كَيْفِيَّة صدور التحريك عن الشيء المتصوّر بصورة عقلية. .... ٧٤٦

**الفصل الخامس عشر تنبيه: في بيان اتّصاف القوى بالنهاية والالانهاية على الإجمال.** ٧٤٩

بيان أنَّ النهاية والالانهاية يلحق الكمّ بذاته سواء المتصلّ والمنفصل، وأنَّ فرضها لما له المقدار أو العدد ظاهر، وأما

ما يتعلق به ذو مقدار أو عدد فكقوى يصدر عنها عمل أو أفعال فيكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك

الأعمال. و ما بحسب المقدار قديكون مع فرض وحدة العمل وقد يكون لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته، وأنَّ

القوى بهذه الاعتبار ثلاثة أصناف....

**الفصل السادس عشر إشارة: في بيان أنَّ الحركات المختلفة تمنع اتّصال بعضها ببعض دون سكون بينها، ببيان**

أنَّ الحركة التي هي علّة الزمان وضعيّة دورية. .... ٧٥٢

بيان اختلاف القدماء وذكر الحجّة المشهورة لشبتي السكون وهي عدم اتّحاد أن الوصول والفرق وعدم تتاليهما من

غير مخمّل، و نقل ما ذكره الشيخ في الشفاء في وجه بطلانها وإقامة الحجّة عليه.

تقرير كلام الشيخ في إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين، ودفع ما أورده الفاضل الشارح عليه.

- تقرير البرهان على أنَّ الحركة المحافظة للزمان دورية. ....
- الفصل السابع عشر فائدة: في الفرق بين ما يقال: صار المتحرك مفارقاً، وبين أن يقال: المتحرك صار غير  
واصل أو زال عنه الوصول بمجواز كون الثاني في آن و عدم مجوازه في الأول؛ لأنَّ المفارقة حركة و الحركة  
لا تقع في آن. .... ٧٦٤
- الفصل الثامن عشر تذييب: في أنَّ الحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية  
هي الدورية. .... ٧٦٦
- الفصل التاسع عشر: إشارة إلى بيان امتناع كون القوى الجسائية غير متناهية. .... ٧٦٧
- في إبطال أن تكون القوة الغير المتناهية المحركة للجسم جسائية، وذكر الحجة عليه.  
ذكر ما للفاضل الشارح من النقض والأشكال. والجواب عنه. ....
- الفصل العشرون: مقدّمة: في أنَّ كبير الجسم و صغيره متساويان في قبول التحريك. .... ٧٧٢
- الفصل الحادي و العشرون مقدّمة أخرى: في أنَّ القوة الجسائية إذا حرّكت جسمها فيجوز أن يعرض  
تفاوت بسبب تلك القوة. .... ٧٧٣
- الفصل الثاني و العشرون مقدّمة أخرى: في أنَّ القوى الجسائية المتناهية تختلف باختلاف الأجسام و  
تناسب بتناسب محالها المختلفة. .... ٧٧٤
- الفصل الثالث و العشرون إشارة: في بيان ما مهّد لأجله المقدّمات، و هو امتناع كون القوى الجسائية غير  
متناهية التحريك بالطبع. .... ٧٧٥
- الفصل الرابع و العشرون تذييب: في أنَّ القوّة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة غير  
عقلية. .... ٧٧٨
- الفصل الخامس و العشرون وهم و تنبيه: في رفع ما يوهّم التناقض بين الحكم بأنَّ المبدأ الفاعل لحركة  
السماء قوّة نفسائية غير عقلية و بيان الحكم بأنّه مفارق عقلّي. .... ٧٧٩
- الفصل السادس و العشرون وهم و تنبيه: في دفع ما يوهّم من أنَّ المباشر لتحريك الفلك لو كانت قوّة  
جسائية كانت متناهية التحريك بأنَّ ذلك إذا كان صدور الحركات غير المتناهية عنها على سبيل  
الاستقلال. .... ٧٨٠
- الفصل السابع و العشرون إشارة: في بيان كيفية صدور الأحوال المتجدّدة في النفس الفلكية عن العقل و  
صدور الحركات بحسبها عن النفس. .... ٧٨٢
- الفصل الثامن و العشرون استشهاد: في الردّ على من زعم أنَّ الحركات السماوية النفوس المنطبعة في  
الأجسام المتحركة، و هي محرّكة محالها بالعرض المحتاج إلى تحرّك آخر غير متحرك هو الصلّة الأولى أو  
العقل. .... ٧٨٣



و بالجملة الاكتفاء بالصور المطبوعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة أو العقول بردين إلزاميين: أحدهما: ملازمة قول المعلم الأول مع أنه قائل بأن محرك كل كرة جوهر مفارق، والثاني: الاعتراف بأن للنفوس السابوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها. والتصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم.

الفصل التاسع والعشرون إشارة: في بيان أن المسلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقل مجرد.

الفصل الثلاثون تنبيه: مشتمل على مطالب أربع. ٧٨٧

المطلب الأول في معرفة كثرة الأجرام العالية.

المطلب الثاني في معرفة كثرة النفوس المحركة للأفلاك.

المطلب الثالث في معرفة كثرة العقول.

المطلب الرابع في معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها.

الفصل الحادي والثلاثون هداية: في بيان امتناع عليّة المحايي لهويّه باستلزامه لثبوت الخلاء مبنياً على مقدمات ثلاث. ٨٠٣

في معنى امتناع الخلاء لذاته ودفع ما يوهّم في المورد من النقض تطبيق كلام الشيخ على ما مهّده من المقدمات الثلاث.

دفع ما أخذّه الفاضل الشارح على الشيخ من التكرار المحلّ بنظم الحجّة والجواب عنه. و بيان ما هو الأصوب لكي ينتظم الكلام بحيث لا يوهّم التكرار.

اعتراض آخر للفاضل الشارح. والجواب عنه. في أن عليّة المحويّ للمحايي غير مذهب إليه ولا يمكن.

الفصل الثاني والثلاثون وهم وتنبيه: في دفع ما يوهّم من إعادة محذور لزوم الخلاء عند عليّة المحايي في غير تلك الصورة. ٨١٠

تقرير الوهم وهو أن جعل المحايي معلولاً لعلّة متقدمة على علّة وجود المحويّ يوجب تقدّمه عليه؛ لأنّ ماع المتقدّم متقدّم وذلك يوجب إمكان الخلاء مع وجود المحايي.

حل إشكال يورد على كلام الشيخ.

تقرير التنبيه لإزالة الوهم المذكور.

الفصل الثالث والثلاثون وهم وتنبيه: فيه زيادة توضيح لما ذكر في الفصل السابق. ٨١٤

الفصل الرابع والثلاثون وهم وتنبيه: في بيان أن الخلاء المحال يلزم من وجوب المحايي وإمكان المحوي معه. ٨١٦

الفصل الخامس والثلاثون إشارة: في بيان أن تنازع علّة الحايي أعمّ من أن تكون العلّة صورته أو نفسه أو الجملة. ٨١٧

الفصل السادس والثلاثون تذنيب: في إقامة الحجّة على امتناع كون جسم متعلّة لجسم آخر مبنياً على مقدّمات. ٨١٨

تقرير المقدمة الأولى، وهي أن الجسم إنّما يفعل رته لا بمادته لأنّها يكون موجوداً بالفعل، وما لا يكون موجوداً بالفعل لا يكون فاعلاً.

ذكر ما علّله الفاضل الشارح لانتفاء فعل الجسم بالمادة، وهو أن الواحد لا يكون قابلاً لفاعل، وذكر ما أورده من النقض والردّ على ما علّله، والجواب عنه.

المقدّمة الثانية، هي أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنّما تصدر بمشاركة الوضع.

المقدّمة الثالثة، أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل فيها لاوضع له.

المقدّمة الرابعة، أن علّة الجسم تكون أولاً علّة لجزيئه.

تطبيق كلام الشيخ على ما مهّده من المقدّمات واستنتاج امتناع كون جسم ما علّة لجسم آخر.

الفصل السابع والثلاثون هداية وتحصيل: في بيان أن الوجود الممكن لذاته معلول للأوّل، وتهييد أصول لبيان مراتب الوجود. ٨٢٣

الفصل الثامن والثلاثون زيادة تحصيل: في بيان وجوب مراتب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأوّل. ٨٢٥

الفصل التاسع والثلاثون زيادة تحصيل: في بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل، والإشارة إلى كثرة وجوب صدورها عنه. ٨٢٧

بيان وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأوّل.

بيان كيفية تكثّر الجهات المتقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات.

وجه إطناب الكلام ودفع ما في المورد من الشبه والإشكال.

الفصل الأربعون وهم و تنبيه: في دفع ما قيل: إنّ الهيئات الموجودة في العقل إذا كانت سبباً لوجود العقل و الفلك معاً تحته يستلزم أن يكون تحت كلّ عقل عقل و فلك لإلّا نهاية. ٨٤١

الفصل الحادي والأربعون تذكرة: في بيان أن المبدع بالحقيقة هو العقل الأوّل الذي أوجده الأوّل تعالى. ٨٤٢

الفصل الثاني والأربعون إشارة: في بيان ترتيب صدور موجودات عالم الكون و الفساد و كيفية صدور المنصريّة عن مبدئها. ٨٤٥

في ذكر الصور وبيان أنها تصدر من العقل الأول وبيان اختلافها في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات.

بيان اختلاف صور العناصر الأربعة. ....

بيان أن أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات شيان: نسب العناصر من السماويات، وأموار منبثقة عن السماويات. ....

بيان أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر النفس الناطقة كما كان أولها العقل الأول. ....

ذكر ما للفاضل الشارح من الإشكال. والجواب عنه. ....

### (النمط السابع في التجريد. و فصوله سبع و عشرون)

الفصل الأول تنبيه: في بيان مراتب الموجودات من البدء إلى منتهى مراتبها ومن السود إلى ذروة الكمال. ...

البحث عن حال النفس الناطقة بعد تجرّدها عن البدن، والاستدلال على بقائها بعد الموت.

الفصل الثاني تبصرة: في مزيد فائدة هي أن اتصال النفس بالعقل الفعال لا يضرّها في بقائها وفي بقاء ما استفادته من العقل الفعال فقدان الآلات؛ لأنها عاقلة بذاتها لا بها. .... ٨٦٤

والفرق بين الكمال الذاتي الباقي مع النفس والذاتي الزائل بعد المفارقة.

تقرير الحجة الأولى على تمعّل النفس بذاتها لا بالآلات. وهي أنه لو كان تمعّلها بما لكان يعرض لها في التمعّل كلال كلّها يعرض لها كلال ولكن ليس كذلك، بل قد تكلّ ولا تكلّ هي في التمعّل.

شبهة للفاضل الشارح، وهي جواز أن يكون حدّ معين من الصحة البدنية الباقية إلى آخر الشيخوخة معتبراً في بقاء النفس على كمال تمعّلها. والجواب عنه.

الفصل الثالث زيادة تبصرة: في تقرير الحجة الثانية على تمعّل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أن العاقلة لا تكلّها تكرار الأفاعيل بل ربما يقوّمها، والبدنية تكلّها بل تبطلها، فالعاقلة ليست بدنية. .... ٨٦٩

شبهة للفاضل الشارح، وهي جواز أن تكون العاقلة بدنية مخالفة لسائر القوى البدنية بالنوع؛ ولذلك لا يعرضها الكلال دون غيرها. والجواب عنه.

الفصل الرابع زيادة تبصرة: في تقرير الحجة الثالثة على تمعّل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أن العاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها. ولآلاتها. والآلة لا يمكن أن يتوسط بينه وبين هذه الأمور. .... ٨٧٢

شبهة للفاضل الشارح وهي جواز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها. والجواب عنه.

الفصل الخامس زيادة تبصرة: في تقرير الحجة الرابعة، وهي أن القوة العاقلة لو كانت منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعلّل لذلك الجسم أو غير متمعّلة له في وقت مع أنها متمعّلة في وقت دون وقت. .... ٨٧٤

- تقرير مقدمات تتوقف عليها الحجّة الرابعة، وتطبيق كلام الشيخ على ما مهّد من المقدمات. ....
- شكوك للفاضل الشارح على المقدمات المذكورة. والجواب عنه.
- الفصل السادس تكملة لهذه الإشارات: في بيان بقاء النفس على كمالها الذاتية بعد مفارقة البدن. ٨٨٢
- تقرير الحجّة على بقاء النفس، وهي أنّ قوّة الفساد مفارقة للبقاء بالفعل، فيجب أن يكون موضوع كلّ منها أيضاً مفارقاتاً للآخر. والنفس بسيط لا يمكن أن تشتمل على كلا الموضوعين. فهي محلّ للبقاء غير موصوف بالفساد.
- شبهة النقض بالموارض والصور الباقية المحكّة الفساد مع بساطتها. والجواب عنها. ....
- شكوك للفاضل الشارح. والجواب عنها. ....
- الفصل السابع وهم وتنبية: في بيان كيفية اتّصاف النفس بكمالاتها الذاتية وإبطال مذهب المشائين فيه. و هو القول بأنّ العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقّله إياها. .... ٨٨٩
- الفصل الثامن زيادة تنبيه: في بيان أنّ اتّحاد العاقل والمقول يؤوّل إلى اتّحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات. ٨٩٢
- الفصل التاسع وهم (آخر) وتنبيه: في بيان فساد القول بأنّ النفس لاتّحاده بالعقل المستفاد الذي يتّحد بالعقل الفعّال تتحد بالعقل الفعّال. .... ٨٩٣
- الفصل العاشر حكاية: من عمل في العقل والمقول من المشائين كتاباً. .... ٨٩٥
- الفصل الحادي عشر إشارة: في بيان امتناع الشيء بغيره مطلقاً. .... ٨٩٧
- بيان أنّ صيرورة الشيء شيئاً آخر يطلق على معان ثلاث: صورتان منها معقولتان والأخرى غير معقولة.
- في بيان فساد جميع ما يتصوّر للاتّحاد من الأحوال.
- الفصل الثاني عشر تذييب: في بيان كيفية اتّصاف الجوهر العاقل بكمالاته. .... ٩٠١
- الفصل الثالث عشر تنبيه: في بيان كيفية تعقّل الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية المعقولات، و تقسيم المعقولات إلى ما يستمى علماً عقلياً وما يستمى علماً انفعالياً، ونفي الثاني عن الواجب تعالى. .... ٩٠٢
- الفصل الرابع عشر تنبيه: في تقسيم كلّ من العلمين إلى ما يحصل من سبب عقليّ أو من ذات ذلك الجوهر. و أنّ الحاصل من الغير لابدّ أن ينتهي إلى الحاصل من الذات وأنّ الواجب يجب أن يكون بعد ما كان علمه فعلياً أن يكون حاصلاً له من ذاته. .... ٩٠٤
- الفصل الخامس عشر إشارة: إلى إحاطة علم الواجب تعالى بجميع الموجودات. ٩٠٦
- الفصل السادس عشر إشارة: إلى بيان ما للإدراك من الاعتبارات واختلاف مراتبه بكلّ واحد منها، وبيان ماله من الاختلاف بحسب الماهية، و ماله من الاختلاف بالقياس إلى المدرك، و ما بالقياس إلى المدرك. .... ٩٠٨

الفصل السابع عشر وهم و تنبيه: في دفع مارتجا يقال: إن تقرر المعقولات، وهي صور متباينة يتنافى وحدة الواجب حقيقة. ٩١١

بيان ما يستلزم القول بتقرر لوازم الأول في ذاته من المفاسد والإشارة إلى وجه التضحي عنها إجمالاً.

الفصل الثامن عشر إشارة: في التفرقة بين إدراك الجزئيات من حيث هي طبائع ومن حيث هي متخصصة، و بيان أن أحكامها بالحيثية الأولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية. ٩١٧

تقرير أن الأول تعالى بل كل عاقل إنما يدرك الجزئيات من حيث هي طبائع، وتطبيق كلام الشيخ على ما قرره.

الفصل التاسع عشر تنبيه وإشارة: في قسمة الصفات و بيان ما يتغير بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير، ونبي الأول عن الواجب. ٩٢١

بيان أن الصفات إما حقيقية محضة أو إضافية محضة. والحقيقة إما ذات إضافة لا تتغير بتغير الإضافة أو تتغير. وبيان القسم الأول.

بيان القسم الثالث والرابع و هما الحقيقة المقضية للإضافة التي لا تتغير بتغير المضاف، والمقتضية التي تتغير

إشارة إلى حكم كلي، وهو أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن تتبدل صفاته الحقيقية المحضة ولا الحقيقية الإضافية التي لا يتغير بتغيرها، ويجوز أن تتبدل بتبدل الإضافات في الحقيقة المقضية للإضافات التي تتغير بتغيرها.

الفصل العشرون نكتة: في الإشارة إلى القسم الثاني من أقسام الصفات الأربعة، وهو الإضافية المحضة. ٩٢٧

الفصل الحادي والعشرون تذييب: في بيان أن العلم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال. ٩٢٨

في بيان أن تخصيص الحكم الكلي بآخر عارضه في الظاهر لا يقع في المباحث المعقولة؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها، والحكم بأن العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول إن كان كلياً لا يجوز تخصيصه بما إذا لم يكن جزئياً متغيراً بحكم آخر هو امتناع كون الواجب موضوعاً للتغير، وبيان الصواب في المأخذ.

تأكيد بيان لإحاطته تعالى بالكل، وبيان معنى القضاء والقدر.

الفصل الثاني والعشرون إشارة: في تفسير معنى العناية و بيان كيفية صدور النظام الموجود في الجزئيات عنه تعالى. ٩٣٢

الفصل الثالث والعشرون إشارة: إلى كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى. ٩٣٤

تحقيق ماهية الشر وأنه عدم وجود أو عدم كمال الموجود.

تقسيم الأشياء إلى ما لا شر فيه، وإلى ما فيه ماهو شر وما ليس بشر مع غلبة ما ليس بشر أو عكسه أو تساويها، و

إلى ما ليس فيه ما ليس بشر. و بيان ما هو الموجود من الأقسام الخمسة و هو الأول و الثاني و ما ليس بموجود و هو الثلاثة الباقية.

بيان احتجاج الشيخ على وجود الأولين من الأقسام.  
شبهة الفاضل الشارح، و هي أن البحث في وجود الشر في أفعال الله ساقط عن الفلاسفة و الأشاعرة، لأنه لا يستقيم إلا مع القول بأن فاعل العالم مختار مع القول بالحسن و القبح العقليين و الفلاسفة لا يقولون بواحد منها و الأشاعرة بالثاني. و الجواب عنه.

شبهة أخرى هي أن الاستدلال على أن الشر عدم تمثيلي لا يفيد اليقين. و الجواب عنه.  
نقل ما ذهب إليه الفاضل الشارح من كون الشر أمراً وجودياً و هو الأثم، و من كونه غالباً على الخير و هو السلامة.  
الفصل الرابع و العشرون و هم و تنبيه: في دفع ما قيل: إن مصادر الأفعال الإرادية ثلاثة و أغلب الصادر عن كل واحد منها الشر، فيكون الشر غالباً في النوع.  
الفصل الخامس و العشرون تنبيه: في تأييد ما أزال به الوهم السابق، و هو أن الشقاء الأبدي يختص بالطرف الآخر.  
الفصل السادس و العشرون و هم و تنبيه: في أن إراء شيء هو في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يغلب فيه الخير يوجب أن يصير غير الشيء، و ترك وجوده و هو على صفته غير لائق بالوجود العام.

الفصل السابع و العشرون و هم و تنبيه: في إزالة ما يوهم من قبح العقاب على ما يصدر على سبيل الوجوب؛ لوجوب المطابقة للعالم العقلي الذي هو القدر بوجهين.  
أحدها أن العقاب لازم من لوازم أفعالهم و ارد على النفس منها لامن خارج، و أن العقاب الذي هو من خارج إن كان فهو خير بالقياس إلى الأكثرين، و هذا الوجه هو الوجه، و الوجه الثاني أن علم الله تعالى بأفعالهم لا ينافي اختيارهم و بيان ما بنوا عليه ذلك من المقدمات. و الجواب عنه.  
نقض الفاضل الشارح الجواب عن الوجه الثاني بوجهين، و ذكر الجواب الصحيح، و هو أن العقاب أيضاً من القدر. رد المحقق الشارح على الوجهين.

### (النمط الثامن في البهجة و السعادة. تسعة عشر فصلاً)

الفصل الأول و هم و تنبيه: في أن اللذات الباطنية هي أقوى من اللذات الظاهرية و ذكر وجوه يدل بها على مدعاه.  
الفصل الثاني تذنيب: في الرد على القائلين بأن السعادة محصورة في الحسية و المقايسة بين حال الملائكة و حال الأنعام.

الفصل الثالث تنبيه: في بيان ماهية اللذة والألم كي يتبين أنَّ السعادة للذوات العاقلة أتمَّ منها للنفس الحيوانية. وكذلك الشقاوة. .... ٩٦٣

شبهة للفاضل الشارح في تعريف اللذة بالخير. والجواب عنها.

بيان أنَّ الخير الواقع في تعريف اللذة إنما هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير.

بيان الفرق بين الخير والكمال. والرَّد على الفاضل الشارح. وبيان أنَّ الخير عند الشيخ هو الكمال المقيد.

الفصل الرابع وهم وتنبيه: في إزالة شبهة وهي أنَّ الصحة والسلامة كمال وخير مع أنَّنا لانتدُّ بها. ٩٦٩

الفصل الخامس تنبيه: في إزالة شبهة هي الإغفال عما هو الخير والكمال بالقياس إلى الملتدِّ. ٩٧١

الفصل السادس تنبيه: على زيادة قيد في شرح معنى اللذة دفعاً لما يوهم من النقصين. .... ٩٧٢

الفصل السابع تنبيه: في بيان أنَّ الألم لا يحصل مع وجود المولم بل مع إدراكه كاللذة. .... ٩٧٣

الفصل الثامن تنبيه: في أنَّ اللذة والألم اليقينيَّان لا يوجبان الشوق والاحتراز إيجاب الإحساس

بهما. .... ٩٧٤

الفصل التاسع تنبيه: في إثبات اللذة العقلية وأنها أكمل من الحسية. .... ٩٧٦

بيان اختلاف مراتب الإدراك وأنَّ للجوهر العاقل أن يشتمل فيه ما يتملَّقه من الحقِّ الأوَّل بقدر استطاعته وأنَّ عند

مقايمة إحدى اللذتين إلى الأخرى تظهر قوَّة العقلية أقوى من الأخرى كيفية وأكثر كمية. ....

شكوك للفاضل الشارح في المورد. والجواب عنها.

الفصل العاشر تنبيه: في إزالة شبهة، هي أنَّ اللذات العقلية لو كانت كمالات لتشقائق النفوس إليها وتتألم

بمصول أضرارها. فما بالها لا تشقائق إليها ولا تتألم بأضرارها؟ ٩٨٤

الفصل الحادي عشر تنبيه: في بيان بقاء ما هو أضرار كمال النفس، وهي أسباب الشقاء بعد الموت وحصول

التألم بها وأنها أشدُّ من البدنية. ٩٨٦

الفصل الثاني عشر تنبيه: في بيان مراتب الأَشقياء. ٩٨٧

بيان أنَّ فوات الكمال لعدم الاستعداد، وعدمه إما لنقص العقل أو لوجود المضادِّ الراسخ أو غير الراسخ. وكلٌّ من

الثلاثة إما بحسب القوَّة النظرية وإما بحسب القوَّة العملية. فإذا ن أسباب الفوات ستة.

الفصل الثالث عشر تنبيه: في الفرق بين الناقصين الممَّدين والناقصين الذين لا يتعدَّون. ٩٨٩

الفصل الرابع عشر تنبيه: في أنَّ وضع درن مقارنة الأبدان والانفكاك عن الشواغل يوجب الخلاص إلى عالم

القدس والسعادة. .... ٩٩٢

الفصل الخامس عشر تنبيه: في وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وأنه إنما يتحقَّقه من هو مهتر له. ٩٩٤

الفصل السادس عشر تنبيه: في بيان حال النفوس المستعدة للكمال وأنَّ ما يبعثه على طلب الكمال مناسبة

- ذاتية، و لا يقنع من له هذه المناسبة إلا بالنيل إلى الوصول التام و أن غيره يقنع على ما يبعثه. .... ٩٩٥
- الفصل السابع عشر تنبيه: في بيان حال النفوس الخالية عن الكمال و عما يضاده و هم البله. .... ٩٩٧
- بيان اختلاف الآراء في فناء نفوس البله و بقائها، و أنها مع البقاء في سعة من رحمة الله. و بيان اختلاف الآراء أيضاً في أنها تتعلق بأجسام لا تنصير صورة لها أو تنصير. و تقريب الأول. و الرد على الثاني.
- الحجة الأولى في الرد على القول بالتناسخ، و هي أن كل مزاج بدني يحدث مع النفس. و التناسخ يوجب أن يكون لبدن واحد نفسان. و ذلك محال.
- الحجة الثانية، و هي اتصال النفس بالبدن الثاني إما حال فساد الأول أو قبله أو بعده. و على الأول حدوث البدن الثاني إما في تلك الحال أو قبله. و إن كان في تلك الحال فإما أن يكون عدد الأبدان و النفوس متساوية أو عدد النفوس أكثر أو أقل. و على الأول يلزم أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات. و على الثاني مع اتصال الكل يلزم أن يكون لبدن واحد نفوس، و لا مع الاتصال يمود المذخور و هو المطلوب. و على الثالث مع اتصال نفس بأبدان يوجب تعدد الأبدان و وحدة النفوس، و لا مع الاتصال تبقى بعض الأبدان معطلة. و على الثاني يوجب استقرار نفسين في بدن واحد إن كان له نفس قبل ذلك أو تعطيله إن لم يكن و على الثالث يوجب تعطيل النفوس. و إن جاز في البعض فيجوز في سائر الزمان. ....
- الفصل الثامن عشر إشارة: في بيان ترتيب الجواهر العاقلة في درك اللذة و أنها مراتب خمس. ... ١٠٠٥
- المرتبة الأولى، هي مرتبة الواجب الأول تعالى. ....
- المرتبة الثانية، مرتبة العقول. ....
- المرتبة الثالثة، مرتبة النفوس الناطقة الفلكية و الكاملة من الإنسانية مادامت في الأبدان. ....
- المرتبة الرابعة و المرتبة الخامسة، مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة و الناقصة.
- الفصل التاسع عشر تنبيه: في إثبات ما أثبتته لبعض الجواهر العاقلة من العشق و الشوق لباقي النفوس و القوى الجنسية. .... ١٠١١

### (النمط التاسع في مقامات العارفين. سبعة و عشرون فصلاً)

- الفصل الأول تنبيه: في أن للعارفين درجات و هم في حياتهم الدنيا تستنكر و تستكبر. .... ١٠١٦
- نقل مافسر الفاضل الشارح ما أشار إليه الشيخ من قصة سلامان و إيسال و ذكر سائر ما قيل في تلك القصة. ....
- نقل القصة على وجه لا يختاره و انتساب اختراعها إلى أحد عوام الحكماء حيث إنها على وضع لا يعلق بالطبع.
- نقل القصة على وجه يختاره و تأويلها على وجه ينطبق على ما يريد الشيخ و نقل ما يؤيد أن ما أشار إليه هي القصة على ذلك الوجه.



الفصل الثاني تنبيه: في ذكر أحوال طلاب الحق باعتبار الإعراض عما يجتهد والإقبال إلى ما يقرب والانتباه إلى المطلوب. ١٠٢٩ .....

الفصل الثالث تنبيه: في تمييز ما للعارف من الزهد والعبادة عما لغيره باختلاف الغرض. وأن الزهد عند العارف تنزه وعند غيره معاملة والعبادة عند غيره معاملة وعند العارف رياضة. ١٠٣١ .....

الفصل الرابع إشارة: في إثبات النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء. ١٠٣٣ .....

بيان أن إثبات النبوة والشرعية يتوقف على قواعد: أولها: أن الإنسان لا يستقل وحده بأمر معاشه، بل يحتاج إلى المعارضة والمعاوضة. ....

القاعدة الثانية: أن الاجتماع على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم عدل وشرعية.

القاعدة الثالثة: أن الشرع لا بد له من واضع يقرّر العدل على الوجه الذي ينبغي. ....

القاعدة الرابعة: أنه يجب أن يكون للمحسن والمسيء ثواب وعقاب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الاتقياد. ....

شكوك أربعة للفاضل الشارح. والجواب عنها. ....

الفصل الخامس إشارة: إلى غرض العارف من الزهد والعبادة. ١٠٤٢ .....

بيان أن ما للعارف من حالى الإرادة والتعمّد إنما يتعلق بالحقّ الأوّل وإن تعلّق بغيره فهو لأجله أيضاً.

رفع ما رتباً يوهم التناقض بين القول بأن عبادة العارف رياضة لقواء وبين القول بأن تعبدّه لا يتعلق إلا بالحقّ الأوّل.

نقل ما ذكره الفاضل الشارح في تفسير كلام الشيخ. والردّ عليه.

شبهة للفاضل الشارح في معنى كون الله مراداً بذاته، وأن من أراده إنما أراد استكمال نفسه. والجواب عنها.

الفصل السادس إشارة: في تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره. ١٠٤٧ .....

تفسير ما في كلام الشيخ من اللطائف. ....

الفصل السابع إشارة: في ذكر ما هو مبدأ حركة العارف وهو الإرادة ومبناها تصوّر الكمال الخاص بالمبدأ الفائضة آثاره على الخلق، والتصديق بوجوده. .... ١٠٥٠ .....

في الفرق بين الحركة الإرادية الحيوانية والحركة الإرادية غير الحيوانية، وأنّ للأوّل مبادئ أربعة وللثاني ثلاثة. و توجيه كلام الشيخ مبدأ الحركة في الاستبصار أو العقد والإرادة. ....

الفصل الثامن إشارة: في بيان احتياج المريد إلى الرياضة، وبيان أغراضها. ١٠٥٣ .....

تفسير معنى الرياضة وأنها نهي النفس عن هواها وأمرها وإثماً اختلافها باختلاف الأغراض. فمنها الرياضة العقلية ومنها الرياضة الشرعية. ....

- في أنَّ الغرض الأقصى من الرياضة نيل الكمال، وهو إما خارج وإما داخل. فإذا الرياضة موجَّهة نحو ثلاثة أغراض: إزالة المانع الخارج، وإزالة المانع الداخل، و تلطيف السرّ. ....
- ذكر مايعين على الغرض الأوّل. وهو الزهد. ....
- ذكر مايعين على الغرض الثاني، وهو ثلاثة: العبادة والألحان ونفس الكلام الواعظ. ....
- ذكر مايعين على الغرض الثالث وهو شيئين: الفكر اللطيف والعشق العفيف. ....
- تفسير معنى العشق وأنه حقيقيّ ومجازيّ. والثاني نفسانيّ وحيواني، وبيان أنَّ مراد الشيخ هو الأوّل من المجازيّ.
- الفصل التاسع إشارة: إلى مايسمى عند العارف بالوقت وهو أوّل درجات الاتّصال و بيان أنّه إنّما يحصل بعد حصول الاستعداد بالإرادة والرياضة. .... ١٠٦٠
- الفصل العاشر إشارة: في بيان أنَّ الاتّصال قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدّاً لحصوله من قبل وهذا الحال هو التّكُنّ. .... ١٠٦٢
- الفصل الحادي عشر إشارة: في أنَّ العارف قد يزول عن سكينته فيستوفز عن قراره وإذا طالت عليه الرياضة هدى للتلبّيس وهو الاستقرار. .... ١٠٦٣
- الفصل الثاني عشر إشارة: في أنَّ الرياضة تبلغ العارف إلى حدّ يصير المخطوف مألوفاً مستهجاً في ذهابه متأسفاً في انقلابه، وهو صيرورة الوقت سكينته، وهو أوّل درجات الوسط. .... ١٠٦٤
- الفصل الثالث عشر إشارة: في أنَّ للعارف حدّ لا يرى عليه الاحتياج عند الذهاب ولا الأسف عند الانقلاب، بل يرى مقياً وهو طاعن، وهو التباس أثر الحصول. .... ١٠٦٥
- الفصل الرابع عشر إشارة: إلى أنَّ المعارفة المستقرّة التي قد يحصل للمعارف أحياناً يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء. .... ١٠٦٦
- الفصل الخامس عشر إشارة: في أنَّ العارف يتقدّم عن رتبة المشيئة فيسنع له تمرّيج عن عالم الزور إلى الحقّ مستقرّ به وهو أوّل درجات المنتهى. .... ١٠٦٧
- الفصل السادس عشر إشارة: إلى أنَّ العارف إذا نال صار سرّه مرآة للحقّ وكان له نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه وهو مقام التردّد. .... ١٠٦٨
- الفصل السابع عشر إشارة: إلى آخر درجات السلوك إلى الحقّ، وهو درجة الوصول التامّ والغلبة عن النفس. .... ١٠٦٩
- بيان الوجه في عدد الفصول والدرجات المذكورة، وهو أنَّ الحركة باعتبار ماها من المبدأ والوسط والمنتهى باعتبارها لكل واحد منها أيضاً يكون لها مراتب تسعة. ....
- والشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول في تلك المراتب. ....

- الفصل الثامن عشر تنبيه: في بيان نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه. ..... ١٠٧٢
- الفصل التاسع عشر إشارة: إجمالية إلى جميع مقامات العارفين. ..... ١٠٧٤
- في بيان أنَّ التكميل بالتخلية والتعليق، وتلخيص درجات التزكية في أربع وتقرير درجات التحلية إجمالاً.
- الفصل العشرون إشارة: في بيان أنَّ العارف من آثار الحق على عرفانه، والاعتذار عن ترك عدد سائر الدرجات بعدم العبارة عنها. .... ١٠٧٨
- الفصل الحادي والعشرون تنبيه: في أنَّ مقام الرضا في العارف يستلزم المشاشة العامة وتسوية الخلق في نظره. .... ١٠٨١
- الفصل الثاني والعشرون تنبيه: في بيان ما للعارف من الأحوال في أوقات توجُّهه بسرّه إلى الحق. ١٠٨٣
- الفصل الثالث والعشرون تنبيه: في بيان أنَّ العارف لا يعنيه التجسُّس ولا يستهويه الغضب لأنَّه واقف على سرِّ القدر. .... ١٠٨٥
- الفصل الرابع والعشرون تنبيه: في بيان أنَّ العارف شجاع جواد صفّاح نساء. .... ١٠٨٧
- الفصل الخامس والعشرون تنبيه: في بيان ما للعارفين من اختلاف الهمم والأحوال. .... ١٠٨٨
- الفصل السادس والعشرون تنبيه: في بيان أنَّ العارف قديكون في حكم من لا تكليف له، لأنَّه في اتصاله قديكون غافلاً لا يعقل. .... ١٠٩٠
- الفصل السابع والعشرون إشارة: في بيان قلَّة عدد الواصلين، وفي سبب إنكار الجمهور ذلك الكمال، وأنَّه لا يحصل بالاكْتساب فقط، بل يحتاج إلى جوهر مناسب. .... ١٠٩١

### (النمط العاشر في أسرار الآيات. ثلاثون فصلاً)

- الفصل الأول إشارة: إلى جواز الإمساك عن القوت المرزوء مدَّة غير معتادة. .... ١٠٩٨
- الفصل الثاني تنبيه: في انتقاض الحكم بامتناع الإمساك بوقوعه بأسباب أخر كالمرض والخوف. ١٠٩٩
- الفصل الثالث تنبيه: في بيان وجه الإمساك عن القوت عن عوارض نفسانية، وهو انفعال كلِّ من النفس والبدن عن الآخر. .... ١١٠٠
- الفصل الرابع إشارة: في بيان أنَّ وجه إمساك العارف عن القوت هو توجُّه نفسه إلى العالم القدسي المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية. .... ١١٠١
- في وجه المقايضة بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي وعدم المقايضة بينه وبين الخوفي.
- الفصل الخامس إشارة: إلى أنَّ في طاقة العارف فعل أو تحريك يخرج عن وسع غيره. .... ١١٠٤
- الفصل السادس تنبيه: في بيان سرِّ ما أشار إليه في الفصل السابق. .... ١١٠٥

- الفصل السابع تنبيه: في ادعاء خاصة أخرى للمعارف يتنها في الفصول الآتية. ١١٠٧.....
- الفصل الثامن إشارة: في جواز الاطلاع على الغيب بالتجربة والقياس على الوجه الكلي. ١١٠٨.....
- الفصل التاسع تنبيه: في تهديد أولى المقدمتين للقياس على جواز الاطلاع على الغيب، وهي أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها. ١١١٢.....
- الفصل العاشر إشارة: إلى المقدمة الثانية للقياس المذكور، وهي أن النفس الإنسانية ترسم بما هو مرتسم في تلك المبادئ و بيان ما هو الشرط في ذلك. ١١١٥.....
- الفصل الحادي عشر تنبيه: على مقدمة هي تفصيل ما أجمله في الفصل السابق من شرائط انتقاش النفس بما هو مرتسم في المبادئ العالية. ١١١٦.....
- الفصل الثاني عشر تنبيه: على مقدمة أخرى هي أيضاً تفصيل شرائط ارتسام النفس. ١١١٨.....
- الفصل الثالث عشر إشارة: إلى إقامة الدليل على وجود الارتسام الخيالي عن السبب الداخل. ١١٢٠.....
- تقرير أن ما شاهده المبرسون ومن غلبت على مزاجه المرة السوداء مرتسمة في قوة هي الحس المشترك عن قوة باطنه هي التخيلة أوسبب مؤثر في تلك القوة.
- الفصل الرابع عشر تنبيه: في بيان ما يمنع النفس عن الانتقاش وهو مانع حسي خارج أو عقلي باطن. ١١٢٢.....
- الفصل الخامس عشر إشارة: في بيان أول الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين أو كلاهما وهو النوم. ١١٢٥.....
- الفصل السادس عشر إشارة: في بيان ثاني الأحوال، وهو ما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض. ١١٢٧.....
- الفصل السابع عشر تنبيه: في إقامة الدليل على ارتسام الصور في الحس المشترك بالسبب المؤثر في السبب الباطن. ١١٢٨.....
- الفصل الثامن عشر تنبيه: في بيان أن الشواغل الحسية إذا قلت تكون للنفس فرصة الاتصال بالعالم القدسي فيرسم فيها شيء من الغيب. ١١٣١.....
- الفصل التاسع عشر إشارة: إلى ما يفعله في الأولياء نفوسهم القدسية القوية من الخلس والإشراق في حال اليقظة. ١١٣٣.....
- الفصل العشرون تنبيه: في تهديد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الأمور القدسية حالتي النوم واليقظة إلى تصوير وتأويل. ١١٣٥.....
- الفصل الحادي والعشرون إشارة: إلى ما ينسحب للنفس من الآثار الروحانية في النوم واليقظة بحسب ضعف

- الأجسام وقوتها. .... ١١٣٨
- الفصل الثاني والعشرون تذييب: في بيان ما لا يحتاج إلى تأويل وتعبير، وما يحتاج بحسب الأوقات و  
الأشخاص والعادات. .... ١١٤١
- الفصل الثالث والعشرون إشارة: إلى ما تستعين بعض الطبائع بأفعال ليجب للحسّ والخيال الحيرة و  
الوقفة لكي تستمدّ القوة العقلية لتلقي الغيب. ١١٤٣
- الفصل الرابع والعشرون تنبيه: في أنّ هذه المطالب ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية، وإنّما النبات  
لمن تعرض له هذه الأحوال أو يشاهدها مراراً من غيره. .... ١١٤٧
- الفصل الخامس والعشرون تنبيه: في بيان سائر الأحوال الموسومة بخوارق العادات. .... ١١٤٩
- الفصل السادس والعشرون تذكرة وتنبيه: في بيان أنّ النفس الناطقة إنّما تعلّقها بالبدن صرف التدبير و  
التصرّف، وأنّ هيئة الاعتقادات فيها مع مباينتها للبدن بالجواهر قد تتأدّى إليه، وذكر أمرين يؤيد ذلك، و  
بيان جواز أن يكون لبعض النفوس تأثيرات في الأجسام لفرط قوتها كتأثيرها في جسمها. ... ١١٥١
- شبهة للفاضل الشارح، وهي أنّ الاستدلال بتأثير الوهم في البدن لا يوجب أن يكون للنفس أيضاً تأثير؛ لأنّها  
أشرف والجواب عنه. ....
- الفصل السابع والعشرون إشارة: إلى علّة القوة التي هي مبدأ الأفعال الفريية، وأنّها بحسب المزاج الأصليّ  
أو المزاج الطارئ أو بالكسب. .... ١١٥٦
- الفصل الثامن والعشرون إشارة: إلى أنّ الجبلة والكسب لا يجتمعان إلّا في جانب الخير. ... ١١٥٨
- الفصل التاسع والعشرون إشارة: إلى أنّ التأثير بالعين والإصابة بها من قبيل ما ذكر من تأثير النفس في  
غير جسمها. .... ١١٥٩
- الفصل الثلاثون تنبيه: في بيان السبب لسائر المحوادث الفريية وأنّها محصورة في ثلاثة أقسام: ما يكون  
مبدؤه النفوس وما يكون أجسام سفلية وما يكون أجرام سماوية. .... ١١٦١
- نصيحة. ....
- الفصل الحادي والثلاثون: ١١٦٣
- الفصل الثاني والثلاثون: ١١٦٥
- خاتمة ووصية. ....

[النمط الخامس]

في الصنع و الإبداع ]



## النمط الخامس: في الصنع والإبداع

يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبقاً بالعدم على ما فسرّه في الفصل الأوّل من هذا النمط، والإبداع ما يقابله وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، على ما سنبيّنه فيما بعد.



## [ الفصل الأول ]

وهم و تنبيه

«إنه قد سبق إلى الأوهام العامّة أنْ تعلّق الشيء الذي يسمّونه مفعولاً بالشيء الذي يسمّونه فاعلاً، هو من جهة المعنى الذي تسمّي به العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً.

و تلك الجهة أنْ ذلك أوجد وصنع و فعل، و هذا أوجد و فعل و صنع، و كلّ ذلك يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجودٌ بعد مالم يكن.

و قد يقولون: إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء، و حتّى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده أنّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتّى كان بذلك فاعلاً.

فإذ قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟

و قالوا: لو كان مفترقاً إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كلّ موجود مفترقاً إلى موجد آخر، و الباري تعالى أيضاً، وكذلك إلى غير النهاية.

و نحن نوضح الحال في كيفيّة ما يجب أن يعتقد في هذا.

الجمهور يظنون أنّ احتياج المفعول إلى فاعله أنّما هو للمعنى المشترك بين معاني

الفعل و الصنع والإيجاد، وهو حصول وجود المفعول<sup>١</sup> بعد عدمه عن الفاعل، أعني إحداث الفاعل إيّاه فقط<sup>٢</sup>، فإذا حدث فقد استغنى عنه حتّى إن فنى الفاعل بقي المفعول موجوداً، وإنّما حمل أهل التميّز منهم على ذلك شيّتان:

أحدهما: مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء.

والثاني: الاستدلال، وقد ذكر منه وجهين:

أحدهما: أنّ إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلاً للحاصل، وهو خلف.

والثاني: أنّ الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل لكان محتاجاً إليه في وجوده، وإذا لكان الفاعل أيضاً كذلك<sup>٣</sup> ويتسلسل. فقوله: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العاميّة» إلى قوله: «بعد ما لم يكن» إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقد العامة. وقوله: «وقد يقولون: إنّّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل» إلى قوله: «و قوام البناء» إشارة إلى نظر أهل التميّز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة.

وقال القاضل للشارح:

وإنّما قال: «وقد يقولون» ولم يقل: ويقولون؛ لأن أكثر المتكلّمين لا يقولون بذلك، وذلك أنّهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه، كالعرض المسوّى بالبقاء عند من يثبتونه، أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبتونه. فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده.

فإذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأمّا من عداهم فهم القائلون بذلك.

وقوله: «لأنّ العالم عنده أنّما احتاج إلى الباري» إلى قوله: «حتّى يحتاج إلى الفاعل»

١. وخروجه من العدم.

٢. أي بدون إبقاء.

٣. لأنّ له وجوداً.

٤. أي في العرض.

إشارة إلى استدلالهم الأوّل المذكور، وقوله: «وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود» إلى قوله «إلى غير النهاية» إشارة إلى استدلالهم الثاني.

## [ الفصل الثاني ]

### تنبيه

«يجب علينا أن نحلّل<sup>١</sup> معنى قولنا: قُيِّلَ وَ صُنِعَ وَ أُوجِدَ. إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه، و نحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي».

لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل إنما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجد، أراد أن يحلّل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ. و هو قولنا: «موجود بعد العدم بسبب شيء»<sup>٢</sup> إلى أجزائه البسيطة، و ينظر فيه أجمعُ أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط و الباقي مقارن لذلك البعض بالعرض؟ ليستبين المعنى المتعلق بالفاعل.

أقول: و أنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شيء» للتخفيف.

قوله: «فنتقول: إذا كان شيء من الأشياء معدوماً، ثم إذا هو موجود بعد العدم<sup>٣</sup> بسبب شيء ما، فإننا نقول له: مفعول و لاتبالي الآن أكان أحدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً أو أعم أو أخصّ حتّى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء، بتحريك من الشيء و بمباشرة و بآلة و بقصد اختياري أو غيره أو بطبع أو تولّد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه. فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك.

١. نشرح.

٢. فاعل.

٣. أي المحدث.

على أَنَّ الحقَّ أَنَّ هذه أمور زائدة على كون الشيء مفعولاً. و الذي يقابله و يكون<sup>١</sup> بسببه فإننا نقول له: فاعل.

و الدليل على هذه المساواة أَنَّهُ لو قال قائل: فعل بآلة أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً، أو يتضمن تكريراً في المفهوم. أما النقص فصلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع.

و أما التكرير: فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار، فإذا قال: فعل بالاختيار كان كأنه قال: إنسان حيوان».

معناه<sup>٢</sup> أننا نعتبر هاهنا عن معنى المحدث<sup>٣</sup> بالمفعول، سواء كان أحدهما مقولاً على الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدثاً وكل محدث مفعولاً، أو أعم<sup>٤</sup> حتى يكون كل محدث مفعولاً ولا ينعكس، أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثاً ولا ينعكس.

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين، و ذكر أن المفعول أنما يكون أخص من المحدث إذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول، وأشار إلى الزيادات.

فذكر أولاً التحرك؛ فإنَّ المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل، و قد لا يكون. ثم المباشرة والآلة. و المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه. و هو ظاهر، و يقابله المحدث بالتولد من وجه.

١. أي المفعول.

٢. قال الفخر: «استدلَّ الشيخ على فساد قول المتكلمين بأنه لو كان الأمر كذلك لكان قول الفاعل فعل بالاختيار تكريراً؛ لأنه إذا كان كونه واقعاً بالاختيار جزءاً من معنى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريراً. و لكان قوله فعل بالطبع متناقضاً؛ لأنَّ كونه بالاختيار إذا كان جزءاً من معنى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافياً لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضاً.

٣. على استعمال الخواجة بدل قول الشيخ: «موجود بعد العدم بسبب شيء».

٤. سيأتي في أنَّ المفعول أعم من المحدث؛ لشموله المبدعات و المكونات و المحدثات، و ذلك في آخر الفصل الثامن في قوله: «فظهر من ذلك أنَّ المفعول أعم من المحدث».

وذلك أَنَّ بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولد؛ لأنَّ الجسم يحدث أولاً اعتماداً، ثمَّ يتولد من ذلك الاعتماد الحركة.

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمباشرة.

ثمَّ ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه. و الحدوث بهما ظاهر.

و المقصود بيان أَنَّ المفعول لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد لكان أخصَّ من المحدث المطلق.

وإنما ذكر ذلك؛ لأنَّ المتكلمين يطلقون الفعل على كلِّ إحداث يكون بإرادة فاعله وهو أخصَّ من الإحداث المطلق.

و الحكماء يطلقونه على معنى يعمُّ الإحداث والإبداع، فاستعمله الشيخ هاهنا على أَنَّهُ مساوٍ للإحداث، و استعمل المحدث على أَنَّهُ مساوٍ للمفعول، والذي يقابله يعني المحدث على أَنَّهُ مساوٍ للفاعل.

و أشار مع ذلك إلى أَنَّ المتكلم ليس في هذا التخصيص بمُصَيِّب وإن كان هذا البحث لفظياً؛ وذلك لأنَّ الزيادات ليست بدخلة في مفهوم الفعل.

و استدلَّ عليه بأنَّ مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ مقتضياً للتناقض، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه مقتضياً للتكرار. و العرف يشهد بخلاف ذلك.

قال الفاضل الشارح:

هذا البحث لغوي صرف. و المتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً و كون الثاني تناقضاً، و يصرّحون به. فلا معنى لإلزام ذلك عليهم.

قال:

و الإنصاف أَنَّ الحقَّ معهم؛ لأنَّ أهل اللغة لا يسمّون النار فاعلة للإحراق. و لا الماء فاعلاً للتبريد. و المرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء. و إذا كان الأمر كذلك صحَّ ماقلناه.

أقول: ليس هذا البحث خاصاً بلمعة دون لفة؛ ولذلك لم يقتنع الشيخ على أحد ألفاظ الصنع و الفعل و الإيجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية، بل أوردتها جميعاً؛ تنبيهاً على أنَّ المقصود هو المعنى المشترك بينهما.

ولما كان الفعل منها كأنه أدلّ على ذلك المعنى<sup>١</sup> مجرداً، و الإيجاد و الصنع كأنهما أشمل<sup>٢</sup> لاعتبار شيء آخر<sup>٣</sup>. فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما.

وإنما عدل المتكلمون عن العرف؛ لادّعائهم أنَّ نصوص التنزيل و أهل اللغة بأنَّ الله فاعل يطابق قولهم بأنَّه فاعل<sup>٤</sup> بإرادة، لأنَّ الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة. فردَّ الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف.

ولوأنَّهم قالوا: نحن نصلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل. و قول هذا الفاضل: «إنَّ الحقَّ معهم من جهة اللغة؛ لأنَّ أهل اللغة لا يقولون للتار: فاعل للإحراق. و لالهاء: فاعل للتبريد» ليس بشيء. و الدليل عليه ما جاء في كلامهم<sup>٥</sup>: «توقَّوا

١. المشترك.

٢. أي أخصّ.

٣. و هو الشعور والاختيار.

٤. باقيد زائد.

٥. أوّل البرد أتمام الخريف و آخره أتمام الربيع، و هذا الكلام منقول في نهج البلاغة للسيد الرضی (قده) و هو من كلمات مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، و عبارة النهج هكذا: «توقَّوا البرد في أوّله و تلقَّوه في آخره، فإنَّه يفعل بالأبدان كفعله في الأشجار، أوّله يحرق و آخره يورق». و المروي عن رسول الله ﷺ: «اغتنموا برد الربيع فإنَّه يعمل بأبدانكم كما يعمل بأشجاركم و اجتنبوا برد الخريف، فإنَّه يعمل بأبدانكم كما يعمل بأشجاركم». و قد نظمه العارف الرومي في دفتر الأوّل من المثنوی بقوله:

دور کن از خویشتن انکار و ظن

تن میوشانید یاروان زینهار

کان یهاران ہا درختان می کند

کان کند کان کرد ہا باغ و رزان

قول پیضمیر شنو ای جان من

گفت پیضمیر ز سرمای بہار

زانکہ ہا جان شما آن می کند

لہک ہگسریزد از ہساد خسران

و قول الخواجة (قدما): «والدليل عليه ما جاء في كلامهم» يومئ بظاھرہ إلى عدم كونه حديثاً، فتأخَّل.

أَوَّلُ الْبَرْدِ وَتَلَقَّوْا آخِرَهُ، فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ مَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ» و قول الشاعر:  
و عَيْنَانِ قَالَ اللَّهُ كُونَا فَكَانَتَا  
فَعُولَانِ بِالْأَلْيَابِ مَا تَفْعَلُ الْخَمْرُ<sup>١</sup>  
وَأَمْثَالُ ذَلِكَ. فَإِنَّهَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَحْصَى.

و بالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال:  
فعل<sup>٢</sup> بغير إرادة. فإن ادَّعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل. مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم  
صحة الاستعمال. وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض. على أن أهل اللغة فسروا الفعل  
بإحداث شيء<sup>٣</sup> ما<sup>٤</sup> فقط. وهذا يدل على ما ذهبنا إليه.

قوله: «و إذا كان مفهوم القعل هذا أو كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في  
غرضنا. ففي مفهوم الفعل وجود و عدم. و كون ذلك الوجود<sup>٥</sup> بعد العدم كأنه صفة  
لذلك الوجود محمولة عليه.

فأما العدم فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول، و أما كون هذا الوجود موصوفاً بأنّه  
بعد العدم فليس بفعل فاعل و لاجعل جاعل؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم<sup>٦</sup>  
لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم. فبقي أن يكون تعلّقه<sup>٦</sup> من حيث هو هذا الوجود إمّا  
وجوداً ما ليس بواجب الوجود، و إمّا وجوداً ما يجب أن يسبق وجوده العدم».   
لما ذكر أنه اصطلاح هاهنا على أن معنى القعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما،

١. قال الشريف الرضي في المجلس الثالث من الغرر والدرر، ص ٩ (طبع إيران): «أخبرنا أبو عبد الله  
المرزباني، قال: حدّثنا أحمد بن محمد المكي، عن أبي الميناء، عن الأصمعي، عن إسحاق بن سويد،  
قال: أنشدني ذو الرمة: وعَيْنَانِ قَالَ اللَّهُ ... الْبَيْت.

فقلت له: فقولين خبر الكون، فقال لي: لو سَبَّحت ربهت، وَاَمَّا قلت: وعَيْنَانِ فَعُولَانِ، فوصفتها بذلك.  
وإنما تهرّز ذو الرمة بهذا الكلام من القول بخلاف العدل إلى آخر ما أفاد، فراجع.

٢. وكذا فعلت الميناء، حيث قال فعُولَانِ.

٣. بدون إرادة و بدون قيود دیگر.

٤. پس سه چیزاست.

٥. كه بعد از عدم موجود شده.

٦. أي بالفاعل.



سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه - كما اصطلاح عليه - أو بعض المفهوم منه<sup>١</sup> - كما ذهب إليه المتكلمون - فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده، شرع<sup>٢</sup> في تحليل<sup>٣</sup> ذلك المعنى، و ذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء:

وجود، و عدم، و كون الوجود بعد العدم.

ثم بين أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل؛ لأنه لا شيء، و أن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود<sup>٤</sup>، فإن كثيراً من الممكنات تلحقها أوصاف تجب بما هياتها<sup>٥</sup> لذواتها لا لشيء آخر.

فبقي أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود، و ليس هو الوجود العام؛ فإن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل:

فإذن هو إما وجود شيء ليس<sup>٦</sup> بواجب، وإما وجود شيء مسبوق<sup>٧</sup> بالعدم. و الأول أعم من الثاني.

و سنبين في الفصل التالي لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولاً و بالذات أيهما هو؟ و قد ذكر الفاضل الشارح: أن البحث هاهنا يجب إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل، أو لتعيين سبب الاحتياج. و كلام الشيخ مجمل و محتمل لهما إلا أن حمله على الأول أولى. قال:

و سبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان، و عند المتكلمين هو الحدوث. و هو باطل؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه، و هو متأخر عن الإيجاد المتأخر عن

١. مع الإرادة.

٢. جواب لقوله: «لما ذكر أنه اصطلاح...» المتقدم.

٣. أي في تشريحه.

٤. كه مسبوق بعدم است.

٥. يعني أين هم از اين قبيل است.

٦. كما يقوله الحكميم.

٧. كما يقوله المتكلم.

الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج، فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخر  
عن نفسه بهذه المراتب.

أقول: هذه فائدة<sup>١</sup> أفادها لكتّنها غير متعلّقة بالمتن.

١. يعني كلام الشيخ ليس بمجمل، ومعناه ما بيناه أولاً.

## [ الفصل الثالث ]

### تكملة وإشارة

«فالآن لنعتبر أنه لأيّ الأمرين يتعلّق. فنقول: إنّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره. لا يمنع أن يكون على أحد قسمين: أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً. والثاني: واجب الوجود بغيره وقتاً مّا. فإنّ هذين يُحمل عليهما واجب الوجود بغيره، و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم مالم يمنع شيء من خارج. وأمّا مسبوق العدم فليس له إلّا وجه واحد. وهو في مفهومه أخصّ من المفهوم الأوّل والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلّق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعمّ من الآخر و يحمل على مفهوميهما معنى<sup>١</sup> فإنّ ذلك المعنى للأعمّ بذاته أولاً، وللأخصّ بعده ثانياً؛ لأنّ ذلك المعنى لا يلحق الأخصّ إلّا و قد لحق الأعمّ من غير عكس، حتّى لو جاز<sup>٢</sup> هاهنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له أن يوجد في حدّ نفسه لم يكن هذا التعلّق<sup>٣</sup>».

---

١. التعلّق بالغير مثلاً.

٢. توضيح لقوله «لأن...».

٣. بالغير.

٤. هكذا كانت العبارة منقولة في عدّة نسخ مخطوطة و غير مخطوطة عندنا، تنتهي إلى أكثر من عشر، و بعضها قولت و صحّحت و قرئت على بعض الأعظم، و معناها هكذا: لو جاز أن يكون مسبوق العدم

فقد بانَ أنَّ هذا التعلُّقَ هو بسبب الوجه الآخر<sup>١</sup>، ولأنَّ هذه الصفة<sup>٢</sup> دائمة العمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط. فهذا التعلُّق كائن دائماً<sup>٣</sup>، وكذلك لو كان لكونه مسبوق بعدم<sup>٤</sup>، فليس هذا الوجود أنما يتعلَّق حال ما يكون بعد عدم فقط<sup>٥</sup> حتَّى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل<sup>٦</sup>.

يريد أن يبيِّن أنَّ الوجود المتعلِّق بالغير، المذكور في الفصل المتقدِّم، أهو لكونه<sup>٧</sup> ممكناً لذاته<sup>٨</sup> واجباً لغيره يتعلَّق بالغير أم لكونه محدثاً مسبوقاً بعدم<sup>٩</sup> فإنه بذلك يتبيَّن فساد ماذهب إليه الجمهور.

فذكر أولاً أنَّ الأوَّل من هذين المعنيين أعمُّ من الثاني؛ وذلك لأنَّ الممكن الموجود<sup>١٠</sup> - وهو الواجب بغيره - يمكن أن ينقسم إلى غير مسبوق بعدم - وهو الواجب بغيره دائماً - وإلى مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما.

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلا أن يمنع<sup>١١</sup> شيء من خارج المفهوم، فالواجب بالغير أعمُّ من المسبوق بعدم من حيث المفهوم، وقد يحمل عليهما معاً التعلُّق بالغير.

---

→ لم يجب وجوده بغيره، ويمكن عدم كونه واجباً بالغير له، أي للمسبوق بعدم في حدِّ نفسه، لم يكن هذا التعلُّق بالغير على هذا التقدير.

ونسخة أستاذنا العلامة الشمراني قدس سره الشريف كانت مصحَّحة هكذا: «و يمكن له أن يوجد في حدِّ نفسه» بزيادة «أن يوجد».

١. أي الواجب بالغير.

٢. التعلُّق بالغير.

٣. مادام المعلوم.

٤. حدوث.

٥. حال حدوث؛ چنانکه متکلم گوید.

٦. بمعنى أعم.

٧. که امکان علّت افتقار است.

٨. في حال موجوديته.

٩. که تخصیص در یکی دهد و شمول را بر دارد.

وهذه قضية جعلها صفري قياس.

وكبراه أن كلَّ معنيين أحدهما أعمّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث<sup>١</sup>؛ فإنَّ ذلك المعنى يكون للأعمّ أولاً وبالذات وللأخصّ بعده وبسببه.

وبيان ذلك: أنَّ ذلك<sup>٢</sup> المعنى لا يلحق الأخصّ إلّا وقد لحق الأعمّ، ويمكن أن يلحق الأعمّ من غير أن يلحق الأخصّ.

فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ.

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور: أنَّ التعلّق بالغير للواجب بغيره<sup>٣</sup> أولاً وبالذات، و للمسبوق<sup>٤</sup> بالعدم<sup>٥</sup> ثانياً وبسببه، يعني بسبب الوجوب بالغير.

ثمَّ أكّد ذلك بأنَّ التعلّق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبقاً بالعدم؛ وذلك لأنّه لو جاز أن لا يكون في حدّ نفسه واجباً لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبقاً بالعدم لم يكن له تعلّق بالغير.

فقد بان إذن أنَّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر، أي بسبب كونه واجباً بالغير.

وإذا ثبت هذا ثبت أنَّ التعلّق بانمير يكون للمسبوق بالغير دائماً، لافي حال حدوثه فقط، بل في جميع أوقات و... فثبت أنَّ هذا التعلّق للمفعول كائن دائماً بخلاف ماظنه الجمهور.

ثمَّ ذكر أنَّ علّة التعلّق لو كان أيضاً كون المفعول مسبقاً بالعدم على ماظنّوه لكان التعلّق أيضاً دائماً؛ لأنَّ هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده، وليست خاصّة بحالٍ حدوثه فقط حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله. فهذا تقرير ما في الكتاب.

١. التعلّق بالغير مثلاً.

٢. التعلّق بالغير.

٣. الأعمّ.

٤. الأخصّ.

٥. العادّة.

و اعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال:

إنه يتكلم فيما لا حاجة إليه، ولم يتكلم فيما إليه حاجة؛ وذلك أنه أطنب في الفصل السالف في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث. ولا حاجة إلى ذلك؛ لعدم الخلاف فيه، ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدث أم لا<sup>١</sup>، والدائم هل يفتقر إلى مؤثر أم لا؟ وهذا هو محل الخلاف. ومعنى قوله: «الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم» ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر. والنزاع لم يقع إلا فيه. وهو مصادرة على المطلوب.

أقول: أمّا قوله: لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل؛ إذ لا خلاف فيه. فليس بصحيح؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله. فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في وجوده<sup>٢</sup>، سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادث. وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط، و اعترف به هذا الفاضل. وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف أنه يتعلق به في وجوده.

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو؛ إذ لم يكن الوجود<sup>٣</sup> متعلقاً بالفاعل كيف اتفق<sup>٤</sup>، ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود أو في وقت حدوثه<sup>٥</sup> فقط؛ فإن مطلوبه يتم بذلك، فبيّنه في هذا الفصل. ولذلك سقاه بالتكملة. ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر أن الواجب بالغير، سواء كان دائماً أو غير دائم، متعلق بالغير في وجوده<sup>٦</sup> مادام موجوداً، وهذا مطلوب الشيخ أمّا البحث<sup>٧</sup> عن علة

١. الإمكان.

٢. بأن يفيض عليه منه.

٣. مطلقاً.

٤. أي مطلقاً.

٥. كه از قبيل بناء باشد.

٦. وبقائه.

٧. الذي قال الفاضل بأن الحاجة فيه.

الحاجة أهي الإمكان أم هي الحدوث، فليس بمفيد في هذا الموضع؛ لأنَّ علَّة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجاً في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ<sup>١</sup> هاهنا بضار كما صرَّح به في آخر الفصل، ولو كان هو الإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلِّق بالفاعل لم يكن<sup>٢</sup> بنافع له؛ فلذلك لم يتعرَّض الشيخ لهذا البحث.

وأما قوله: «إنَّه لم يبيِّن أنَّ الدائم هل يفتقر إلى مؤثِّر أم لا» فليس بشيء أيضاً؛ لأنَّه بيَّن أنَّ الواجب بالغير لا ينافي الدائم، وأنَّ علَّة التعلُّق بالغير هو الوجوب بالغير، فالدائم<sup>٣</sup> إن كان واجباً بغيره كان مفتقراً وإلا فلا. وهذا القدر كافٍ بحسب غرضه هاهنا<sup>٤</sup>.

ثمَّ قال<sup>٥</sup>:

والتحقيق أنَّ الخلاف هاهنا بين الحكماء والمتكلِّمين لفظيًّا؛ لأنَّ المتكلِّمين جوَّزوا أنَّ يكون العالم على تقدير كونه أزليًّا، معلولاً لعلَّة أزليَّة، لكنَّهم نفوا القول بالعلَّة والمعلول الأزليين لا بهذا الدليل، بل بمادَّة على وجوب كون المؤثِّر في وجود العالم قادراً. وأما الفلاسفة<sup>٦</sup> فقد اتَّفَقوا على أنَّ الأزليَّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار. فإذا حصل الاتفاق على أنَّ كون الشيء أزليًّا ينافي افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلَّة الموجبة. وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنَّه لاخلاف في هذه المسألة.

أقول: هذا صلح عن غير تراضي الخصمين؛ وذلك لأنَّ المتكلِّمين بأسرهم صدَّروا كتيبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرُّض لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار.

١. زیرا که وی فرماید وجودش متعلّق به غیر است.

٢. در این که به وجود متعلّق به غیر است.

٣. الذي ممكن الاجتماع من الوجوب الغيري.

٤. بيانه أنَّ الواجب بالغير لا ينافي الدائم... إلى آخره.

٥. فصل أول موقف رابع إلهيات أسفار ج ٣ ص ٦٨ ط ١.

٦. الفاضل الشارح.

٧. كما في شرح الفاضل الشارح وفي جميع النسخ من شرح الخواجة عندنا.

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً؛ لأنه لو كان موجِباً لكان العالم قديماً، وهو باطل بما ذكرناه<sup>١</sup> أولاً.

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. وأما القول بنفي العلّة والمعلول فليس بمتمق عليه عندهم<sup>٢</sup>؛ لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً.

و أيضاً أصحاب هذا الفاضل، أعني الأشاعرة، يشبّهون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية ستوها صفات المبدأ الأول<sup>٣</sup>، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين أن يجعلوها

١. بأنّ العالم واجب بالحدوث.

٢. المتكلمين.

٣. يردّهم كلام برهان المتألهين أمير المؤمنين حيث قال: لم يخلق الأشياء من أصول أزلية ولا من أوائل هدية (أبدية خ ل) بل خلق ما خلق فأقام حدّه و صور ماضور فأحسن صورته (الخطبة ١٦١ من نهج البلاغة ص ١٢٤ من طبع تبريز).

و دليل الأشاعرة في إثبات الصفات وإن كان غير لائق للذكر، ولكن نذكره كي يعلم قصارى فكرتهم و غاية درايتهم. قال الشهرستاني في ذكر مذهب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ص ٩٤ ح ١ من طبع مصر):

«و ألزم - يعني الأشعري المذكور - منكري الصفات إلزاماً لا محيص لهم عنه، وهو أنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً فلا يخلو:

إما أن يكون المفهوم من الصفتين واحداً، أو زائداً.

فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته و يقدر بمالبيته و يكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك.

فعلم أنّ الاعتبارين مختلفان فلا يخلو إمّا أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة. و بطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين. و لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره، و بطل رجوعه إلى الحال؛ فإنّ إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي، و ذلك محال.

فتمين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات و ذلك مذهبه». انتهى.

أقول: و العجب من الناس أعرضوا عن باب العلم و سدّته و حي الله و عيبة أسرارهم و التجأوا إلى أضراب هؤلاء، و هؤلاء هؤلاء.



معلولات لذات واجبة هي علّتها، وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك المعنى.

فظهر أنّهم غير متفقين على القول بنفي العلّة و المعلول مع اتّفاقهم على القول بالحدوث. و أمّا الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعل أزليّ تامّ<sup>١</sup> في الفاعليّة، و أنّ الفاعل الأزليّ التامّ في الفاعليّة يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ. و لما كان العالم عندهم فعلاً أزليّاً أسندوه إلى فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة، و ذلك في علومهم الطبيعيّة.

و أيضاً لما كان المبدأ الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً، و ذلك في علومهم الإلهيّة، و لم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلى أنّ قدرته و اختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، و أنّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات، و لا كفاعليّة المجبورين<sup>٢</sup> من ذوي الطبائع الجسمانيّة على ماسيجي، بيانه.

١. مراد غير موجب.

٢. فاعل بالقسر.

## [ الفصل الرابع ]

تنبيه<sup>١</sup>

«الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو<sup>٢</sup> قبل و ما هو<sup>٣</sup> بعد معاً في حصول الوجود<sup>٤</sup> بل قبليّة قبل لا تثبت<sup>٥</sup> مع العهد و مثل هذا ففيه أيضاً تجددٌ بعديّة بعد قبليّة باطلة، و ليس تلك القبليّة هي نفس العدم<sup>٦</sup> فقد يكون العدم بعد<sup>٧</sup>، و لا ذات الفاعل<sup>٨</sup> فقد تكون<sup>٩</sup> قبل و مع و بعد، فهو<sup>١٠</sup> شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ وتصرّم على الاتّصال.

و قد علمت أنّ مثل هذا الاتّصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات».

يريد بيان أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات متّصل اتّصال المقادير - أعني الزمان - إلاّ أنّه لم يتعرّض لتسميته في هذا الموضع بعد.

---

١. في إثنية الزمان و تقدمه على الحوادث.

٢. واحد.

٣. اثنان.

٤. أي وجود الحادث.

٥. غير مجامع.

٦. بل عارض.

٧. بعد از معدوم شدن حادث.

٨. عطف على «العدم» أي ليس تلك القبليّة هي ذات الفاعل.

٩. أي ذات الفاعل.

١٠. ضمير «هو» راجع إلى «القبليّة» وتذكيره باعتبار الخير.

وبیانہ: أنَّ الحادث بعد مالم یکن تكون بعدیته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت، فله قبل لا یوجد مع البعد، لا کقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التي یوجد القبل والبعد منها معاً، بل قبل تزول قبلیته عند تجدد البعدية.

ولیست هذه القبلية هي نفس العدم؛ لأنَّ العدم كما كان قبل فقديصح أن یكون بعد، ولا نفس الفاعل؛ لأنَّه قد یكون قبل ومع وبعد.

فإذن هناك شيء آخر یتجدد و یتصرم. فهو غیر قارَّ الذات، وهو متصل في ذاته؛ إذ من الجائز أن نفرض متحرِّكاً یقطع مسافة یكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فیکون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، و یكون بین ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلیات وبعدیات متصرمة ومتجددة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة.

فظهر أنَّ هذه القبلیات والبعدیات متصلة اتصال المسافة والحركة. وقد تبین<sup>١</sup> في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا یتألف من أجزاء لا تتجزأ.

فإذن ثبت أن كلَّ حادث مسبق بموجود غیر قارَّ الذات متصل اتصال المقادير، وهو المطلوب. فهذا ما في الكتاب.

واعلم أنَّ الزمان ظاهر الإنیة خفي الماهیة، والشیخ قد نبه على إنیته في هذا الفصل، و سیشیر في الفصل الذي يليه إلى ماهیته؛ ولذلك وسم أحد الفصلین بالتنبیه والآخر بالإشارة.

وهذه المباحث تتعلق بالطبیعیات، وإنما أوردها هاهنا؛ لاحتیاجه إليها، وكونها غیر مذكورة فيما مضى من الكتاب.

واعلم أنه أنما نبه هاهنا على وجود الزمان قبل كلَّ حادث، لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به؛ فإنه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً، وذلك لأنَّ الشيء قد یكون قبل شيء آخر قبلیته بهذه الصفة<sup>٢</sup> لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قبل

١. في قول الشیخ في الفصل الخامس من النمط الأول، ص ٤٦: «تنبيه: أنك ستعلم أيضاً متى علمته من حال... إلى آخره.

٢. أي القبلية والبعدية غیر المجتمعة في الوجود.

زمان ذلك الآخر، فالقبلية والبعدية للشئين بسبب الزمان.

وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر، بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها لالشيء آخر.

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان، ولا يصح تعريف الزمان<sup>١</sup> بهما؛ لأنّ تصوّرهما لا يمكن إلّا مع تصوّر الزمان<sup>٢</sup>. وتميّزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية بأنّهما اللتان لا توجدان معاً ليس أيضاً بتميّز حقيقي؛ لأنّ الـ«مع» يجري مجراها<sup>٣</sup> في معانيهما<sup>٤</sup> المختلفة<sup>٥</sup>. لكن لما كان الزمان معروف الإتيّة لم يلتفت إلى ذلك<sup>٦</sup>.

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافتان لا توجدان إلّا في العقول<sup>٧</sup>؛ لأنّ الجزأين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً، فكيف توجد الإضافة

١. بأن قول: الزمان هو القبلية والبعدية.

٢. فيكون التعريف دورياً.

٣. جانشين قبلية وبعديت مي شود.

٤. الفصل السابع من هذا النقط.

٥. قال قدس سره في الجوهر النفيدي: «والتقدّم والتأخّر يكونان بالزمان. كالأب وابنه، أو بالذات كالعلة و معلولها، أو بالطبع كالصف الأوّل والثاني، أو بالشرف كالمعلم ومتعلّمه، وكذلك المعية». ص ٢٨. و الفرض من هذا الكلام أنّه (قده) لما قال: «لا يصحّ تعريف الزمان بهما» بأن قول: الزمان هو القبلية و البعدية؛ وذلك لأنّ تصوّر القبلية و البعدية لا يمكن إلّا مع تصوّر الزمان، فيكون التعريف دورياً.

فقد قيل: إنّ ذلك التعريف ليس بدوري؛ لأنّ القبلية و البعدية في التعريف هما مطلقا القبلية و البعدية، لا المختصتان بالزمان، أي القبلية و البعدية اللتان سواء كانتا لا توجدان معاً أو لا، فليست القبلية و البعدية على هذا الوجه المطلق بمعنى الزمان؛ لأنّ أجزاء الزمان لا توجد معاً، فالتميّز بين الزمان و بين القبلية و البعدية حاصل بالإطلاق و التخصيص، فليس التعريف دورياً.

ثم أجاب الخواجة قده عنه بقوله: «و تميّزهما عن سائر الأقسام...» إلى آخره.

وقوله: «لأنّ المع يجري...» إلى آخره، تحليل لقوله: «ليس أيضاً بتميّز حقيقي» يعني أنّ الـ«مع» بالزمان يكون جارياً مجرى تقدّم و التأخّر بالزمان، فالتقدّم و التأخّر ليسا إلّا زمانين. فتعريف الزمان بالقبلية و البعدية ليس إلّا دورياً.

٦. تعريف.

٧. لا في الخارج.

اللاحقة بهما؟ لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان<sup>١</sup> مع ذلك الشيء؛ ولذلك استدلّ الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان<sup>٢</sup> يقارنه.

وإذا تقرّرت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأنّ هذه القبلات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية أخرى و يتسلسل؛ وذلك<sup>٣</sup> لأنّ الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته، و تلحق ماسواه ممّا يقع فيه بسببه في العقل. أمّا نفس القبلية فليس هي من الموجودات المختصة بزمان دون زمان؛ لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقّله في جميع الأزمنة. وإن أخذ من حيث يقع في زمان معيّن كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني.

ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّهما إضافتان فيجب أن يوجدّا معاً. وقد قيل: إنّهما لا يوجدان معاً. هذا خلف؛ وذلك<sup>٤</sup> لأنّهما إضافتان عقليتان يجب أن يوجد معروضاهما في العقل، ولا يجب أن يوجدّا في الخارج معاً.

ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّ عدم لواتّصف بالقبلية الوجودية للزم اتّصاف المعدوم بالموجود؛ وذلك<sup>٥</sup> لأنّ عدم المقيد بشيء ما<sup>٦</sup> يكون معقولاً بسبب ذلك<sup>٧</sup> الشيء، و يصحّ لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول.

ثمّ إنّهُ اشتغل بالمعارضة، فقال:

سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هذا السبق المذكور في عدم العادّات و وجوده

١. في الخارج.

٢. متعلّق بقوله: «استدلّ».

٣. اندفاع وى.

٤. اندفاع وى.

٥. اندفاع وى.

٦. عدم حادث.

٧. نه عدم مطلق.

بعينه، فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر.

قال:

والفرق بأن الزمان منتقض لذاته، فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه. ليس بمفهد لوجهين:  
الأول: أن أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر، وإن لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهية فيكون الزمان غير متصل، بل مركباً من آنات.

الثاني: أن تجويز وجود قبلية وبعديّة لا يوجدان معاً في جزأين من الزمان من غير زمان يفايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحوادث من غير زمان يفايرهما.

قال:

وأيضاً إن قيل في الفرق: إن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول<sup>١</sup> بكون كل جزء من الزمان مسبوقاً بجزء آخر، ولا يمكن مع القول بحدوث<sup>٢</sup> هو أول الحوادث؛ لأنه يناهض الإشارة إلى ما هو<sup>٣</sup> قبل أول الحوادث.

أجيب بأن معنى قولنا: «اليوم متأخر عن أمس» ليس هو أنه لم يوجد معه؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد.

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما، فكان المعقول منه أن اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس، وحينئذ يعود السؤال.

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة

١. بأن يكونا في غير زمان.

٢. فعل فاعل مختار كه بعد از ذات فاعل است.

٣. فاعل مختار.

٤. يعنى عدم اجتماع مناط قبلية وبعديت شود.

«كان» مشعرة بمضيّ زمان، وذلك يقتضي أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر.

قال:

والقول بمعيّة الزمان<sup>١</sup> للحركة أيضاً يقتضي - بمثل هذا البيان - وقوع الزمان في زمان آخر<sup>٢</sup>.

والجواب: أن الزمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء<sup>٣</sup> والتجدّد، وذلك الاتّصال لا يتجزأ إلّا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدّم ولا تأخّر قبل التجزئة. ثمّ إذا فرض له أجزاء فالتقدّم والتأخّر ليسا بعارضين<sup>٤</sup> يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببهما متقدّمة ومتأخّرة، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم<sup>٥</sup> وتأخّر للأجزاء المفروضة؛ لعدم الاستقرار لا شيء آخر<sup>٦</sup>. هذا معنى لحوق التقدّم والتأخّر الذاتيّين به<sup>٧</sup>.

وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار<sup>٨</sup> يقارنها عدم الاستقرار كالحركة<sup>٩</sup> وغيرها فإنّما يصير متقدّماً<sup>١٠</sup> وتأخّراً بتصوّر عروضهما له.

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتأخّر لذاته، وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنّنا إذا قلنا: «اليوم وأمس» لم نحتج إلى أن نقول: «اليوم متأخّر عن أمس» لأنّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخير.

١. كه مسلّم در رواست.

٢. ويتسلسل.

٣. كه مصرّم در نفس ماهيت مأخوذ است.

٤. بلكه عين ذات مقتضى آنست.

٥. واقعي كه منشأ نزاع دارد.

٦. بزمان على حدة.

٧. أي بالزمان.

٨. و يعرضها بتبعيّة الزمان.

٩. «الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة» حكمة المنظومة، ص ٢٣٣.

١٠. بواسطة الشيء الذي كان التقدّم والتأخّر ذاتيين له، أي بالزمان.

أما إذا قلنا: «العدم والوجود» احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً.

و أما المعية: فمعية ما هو<sup>١</sup> في الزمان للزمان<sup>٢</sup> غير المعية بالزمان - أعني معية شينين<sup>٣</sup> يقعان في زمان واحد - لأن الأولى<sup>٤</sup> تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان، وهي متى ذلك الشيء<sup>٥</sup>، والأخرى تقتضي نسبتين لشينين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زماناً؛ ولذلك لا يحتاج في الأولى<sup>٦</sup> إلى زمان يفاير الموصوفين بالمعية، ويحتاج في الثانية<sup>٧</sup>.

---

١. حركت.

٢. أي المعية التي لأجل الزمان چنانکه در حركت.

٣. زيد وعمر.

٤. حركت.

٥. حركت.

٦. حركت، أي ما في الزمان.

٧. أي المعية بالزمان.



## [ الفصل الخامس ]

### في ماهية الزمان

إشارة

«و لأنّ التجدّد لا يمكن إلّا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يمكن إلّا للذي قوّة تغيّر حال، أعني الموضوع، فهذا الاتّصال<sup>١</sup> إذن متعلّق بحركة و متحرّك أعني بتغيّر<sup>٢</sup> و متغيّر<sup>٣</sup>، لاسيّما ما يمكن فيه أن يتّصل و لا ينقطع و هي الوضعيّة الدوريّة. و هذا الاتّصال يحتمل التقدير فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب، فهو كمّ مقدّر للتغيّر.

و هذا هو الزمان، و هو كمية الحركة لامن جهة المسافة، بل من جهة التقدّم<sup>٤</sup> و التأخّر اللذين لا يجتمعان». يريد بيان ماهيّة الزمان.

و تقريره: أنّ التجدّد<sup>٥</sup> و التصرّم اللذين نبّه على وجودهما في الفصل المتقدّم لا يمكن أن يوجدّا إلّا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يمكن أن يكون إلّا لشيء يصحّ منه التغيّر، و هو الموضوع؛ لأنّ التغيّر عرض، و المرض لا يوجد إلّا في موضوع..

---

١. زمان.

٢. حركة.

٣. متحرّك.

٤. در اینجا اشارت بر ابداعیت فلك و عدم مسبوقیت وی به زمان نیز شده است دریاب.

٥. که قبلیت و بعدیت ذاتی اوست.

فهذا الاتصال<sup>١</sup> إذن متعين الوجود بتغير هو عرض، و متغير هو جسم محل التغير فيه. و مثل هذا التغير الواقع لادفعة يستى حركة، فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة و متحرك. و البيان المذكور في الفصل السابق قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقاً بزمان، و كلّ زمان له أوّل فهو حادث. فإذاً هو مسبوق بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أوّل، و الحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أوّل؛ لوجوب تناهي الامتدادات<sup>٢</sup>، و لما سيأتي<sup>٣</sup> في النمط السادس. فإذاً الزمان يتعلّق بحركة يمكن أن تتصل و لا تنقطع و هي الوضعيّة<sup>٤</sup> الدورية؛ و هذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى<sup>٥</sup> بيانه، فهو من مقولة الكم و من النوع المتصل. فالزمان<sup>٦</sup> كم يقدر التغير أعني الحركة. و هذه ماهيته. و عند تبينها صرّح بتسميته فقال: « و هذا هو الزمان ».

ثمّ ذكر تعريفه فقال « و هو كمية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان » و ذلك لأنّ للحركة كمية من جهة المسافة؛ فإنّ الحركة تزيد بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها، و كمية من جهة الزمان؛ لأنّ الحركة تزيد بزيادة الزمان و تنقص بنقصانه. و للمسافة<sup>٧</sup> أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً و ضعياً يوجد المتقدّم و المتأخّر مجتمعين في الوجود و الحركة تتجزأ بتجزئة المسافة، و يصير بعضها مستقدّماً و بعضها متأخّراً بإزاء تقدّم أجزاء المسافة و تأخّرها، إلّا أنّ المتقدّم و المتأخّر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدّم و المتأخّر من المسافة.

١. التصريحي.

٢. انظر الفصل الحادي عشر من النمط الأوّل.

٣. آخر الفصل السادس عشر، من النمط السادس.

٤. پس جسم مبدع لازم دارد.

٥. في الفصل الرابع من هذا النمط، و مواضع أخرى من قبل.

٦. زمان مقدر و كبل حركت است.

٧. أي وأن المسافة.

و الزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره هاهنا.

وقد قال في الشفاء بهذه العبارة: «و أنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم<sup>١</sup> إلى متقدم و متأخر، وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة، و التأخر ما يكون منها في التأخر من المسافة، لكنه يتبع<sup>٢</sup> ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع التأخر منها كما يوجد المتقدم و التأخر من المسافة<sup>٣</sup> معاً، و لا يجوز أن يصير<sup>٤</sup> ما هو منها<sup>٥</sup> مطابق<sup>٦</sup> المتقدم من الحركة في المسافة متأخراً، و لا الذي هو مطابق التأخر منها فيها<sup>٧</sup> متقدماً كما يجوز في المسافة، فيكون للمتقدم و التأخر في الحركة خاصية<sup>٨</sup> تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة، و يكونان معدودين<sup>٩</sup> بالحركة<sup>١٠</sup>».

فإذن الحركة بأجزائها تعدّ المتقدم و التأخر، فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم و تأخر، و لها مقدار<sup>١١</sup> أيضاً بإزاء مقدار المسافة. و الزمان هو هذا العدد أو المقدار.

فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم و متأخر لا بالزمان، بل بالمسافة، وإلا لكان

١. «تنقسم» باید کم باشد پس زمان کم است.

٢. أي يستلزم ذلك.

٣. پس تقدم وتأخر را از مسافت دارد لیکن نه اجتماع را.

٤. خ ل «أن يكون».

٥. أي من الحركة.

٦. من المسافة.

٧. ضمير «منها» به «الحركة» وفيها» به «المسافة» برگردد.

٨. وهي كونهما لا يجتمعان.

٩. أي المتقدم والتأخر.

١٠. أي باتقسام الحركة يحصل التقدم والتأخر.

١١. می شمارد که هر چه تجزیه کنی تقدم وتأخری پیدا شود بسیار.

١٢. واتصال.

البيان تحديداً بالدور»<sup>١</sup>.

هذه عبارته<sup>٢</sup>. وغرضه بيان هذا<sup>٣</sup> التحديد الذي ذكره القدماء.

وغرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة<sup>٤</sup>.

١. «الشفاء» ج ١، ص ٧٢. الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى، الطبع الرحلي.

٢. كلام الخواجة.

٣. أي هذا التعريف للزمان.

٤. النكتة الأخيرة هي قول الشيخ في الشفاء في تعريف الزمان: «فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت...» إلى قوله: «وإلا لكان البيان تحديداً بالدور». فتعريف الشيخ الزمان بما في الشفاء سالم عن الدور، بخلاف ما في هذا الفصل من الإشارات حيث قال في تعريف الزمان: «وهو كمية الحركة لا من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان» ولا يخفى عليك أنّ هذا التعريف دوري. وقد علمت في الفصل السابق أنّ تعريف الزمان لا يصحّ بالقبليّة والبعدية، أي بالتقدم والتأخّر اللذين لا يجتمعان.

## [ الفصل السادس ]

### إشارة<sup>١</sup>

«كلّ حادث<sup>٢</sup> فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلًا. وليس هو قدرة القادر عليه وإلاّ لكان إذا قيل في المحال: إنّه غير مقدور عليه؛ لأنّه غير ممكن في نفسه. فقد قيل: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه، أو إنّه غير ممكن في نفسه لأنّه غير ممكن في نفسه. فَيَبِينُ إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً<sup>٣</sup> معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، فيفتقر إلى موضوع، فالحدث تتقدّمه قوّة<sup>٤</sup> وجود و موضوع<sup>٥</sup>».

---

١. واعلم أنّ الفصل السابع عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار. (ج ١، ص ٥٦ من الطبع الحجري و ص ٢٣٠ من الطبع الثاني) شرح و تفصيل لهذا الفصل من الإشارات وكذا الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية، ص ٣٩٣ من الطبع الثاني وكذا في الفصل السابع من المرحلة الأولى، ص ١٤٩ من الطبع الثاني، فراجع.  
وقد أتى الشيخ (قده) بهذا البحث في موضعين من إلهيات الشفاء: أحدهما على التفصيل في ص ٤٧٤ و الثاني في ص ٣٠٥.

٢. الموجودات - ما خلا واجب الوجود الذي وجوده له من ذاته - هي ممكنة الوجود إلاّ أنّ منها ما إمكان وجوده في غيره، ومثل ذلك يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة، وهي الممكنة الوجود على الإطلاق. ومنها ما إمكان وجوده في ذاته وهو الذي إمكان وجوده معه لم يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة، وهي العقول وسائر المبدعات، وإنّما يقال فيها: إنّها ممكنة الوجود بمعنى أنّ يعلّق وجودها لا بذاتها، بل بموجودها فهي بالإضافة إليه موجودة وباعتبارها في ذاتها غير موجودة.

٣. يعنى إمكان جوهر ناست.

٤. إمكان استعدادي.

٥. حامل إمكان.

يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة<sup>١</sup>.

و تقريره: أن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود، وإما ممكن الوجود، والأول محال<sup>٢</sup>، والثاني حق.

فإذن له إمكان وجود قبل وجوده، وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه؛ لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه. والشيء لا يكون سبباً لنفسه. وأيضاً<sup>٣</sup> كونه ممكناً أمر له في نفسه، وكونه مقدوراً عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه. فإذا كونه ممكناً هو أمر مغائر لكونه مقدوراً عليه.

و هذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه؛ لأن الإمكان يكون لشيء<sup>٤</sup> بالقياس إلى وجوده، كما يقال: البياض يمكن أن يوجد، أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر كما يقال: الجسم يمكن أن يصير أبيض.

فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر، فهو أمر إضافي، والأمور الإضافية أعراض، والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها.

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع؛ وذلك الإمكان قوة<sup>٥</sup> للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوة وجود.

و الموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه، وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً، ومادة بالقياس إليه إن كان صورة. فهذا تقرير ما في الكتاب.

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود. والوجود إما بالعرض كوجود الجسم الأبيض، وإما بالذات كوجود البياض.

١. مختصر اين كه حادث محتاج به محل سابق است.

٢. به جهت لزوم انقلاب امتناع به إمكان.

٣. ولكن شيخ اين را نفرد.

٤. پس جوهر نتواند بود.

٥. استعداد.

و أمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر<sup>١</sup> له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال<sup>٢</sup>: الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض، أو يقال: الماء<sup>٣</sup> يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل. و ظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها. وهو محلّها.

و أمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده. ولا يخلو إمّا أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، أو في مادة، أو مع مادة<sup>٤</sup>، كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو يكون، وكذلك الصورة والنفس.

وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأول<sup>٥</sup>، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء.

و إمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لعلاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً<sup>٦</sup>؛ لأنّه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة، كما مرّ.

و إمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع؛ إذ لعلاقة له بشيء فيلزم أن يكون<sup>٧</sup> جوهرًا قائماً بنفسه، ولكنّ الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير، و الإمكان مضاف، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر<sup>٨</sup>، و إذ لم يكن حقيقته فهو عارض له، وقد قرّض غير عارض لشيء. هذا خلف.

ولما تبين<sup>٩</sup> أنّ مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً، فهو إن كان موجوداً كان دائماً

١. أبيض.

٢. مثال للأول.

٣. مثال للثاني.

٤. كما في النفس.

٥. أي الوجود بالعرض.

٦. بل كان مبدعاً.

٧. أي إمكان ذلك الشيء الذي هو قائم بنفسه.

٨. أي الإمكان الذي كان جوهرًا قائماً بنفسه بالفرض.

٩. برهان خلف.

الوجود، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود.

وقد ظهر من ذلك أَنَّ الأشياء الحادثة تكون إما أعراضاً، أو صوراً، أو مركّبات، أو نفوساً توجد مع الموادّ وإن لم تكن حالة فيها.

وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها، ويعبر عنها بالقوّة. فيقال: هذه الوجودات في موادّها بالقوّة، وهي تختلف بالبعد والقرب، وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوّة إلى الفعل.

وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك.

وأما إمكان<sup>٢</sup> الموجودات الممكنة<sup>٣</sup> في أنفسها فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها، وكذلك الوجوب والامتناع؛ إلّا أَنَّ الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد، والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج، والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها. وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها. فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي توردها هنا.

و ظهر منه أَنَّ قول الفاضل الشارح: «الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان».

ثمّ معارضته ذلك «بأنّه موصوف حينئذ بأنّه مقدور للقادر، وذلك يقتضي تميّزه». ثمّ معارضته للمعارضة «بالممتنعات المتميّزة عن الممكنات مع كونها نفيّاً صرفاً» خبط<sup>٤</sup> يقتضيه عدم التميز بين الاعتبار العقلية والأمور الخارجية.

١. واو وصلية است.

٢. چون حكم إمكان مجرّدت را نگفته بود.

٣. «و لأجل أَنَّ الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود، يتقبل الشدّة والضعف بحسب القرب من الحصول والهد عنه...» إلى آخره.

أنظر الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٥٧ من الطبع الرحلي.

٤. خبر «أَنَّ قول».



و أمّا قوله:

لو كان الإمكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً. و الأول محال؛ لكونه وصفاً لغيره، و الثاني محال؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان.

فالجواب عنه: أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي، فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي، ليس موجود في الخارج، هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج، و لتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج و هو موضوعه، و من حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج<sup>١</sup>. و له إمكان آخر يعتبره العقل، و ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدّم<sup>٢</sup>.

لا يقال: وجود شيء في العقل دون الخارج جهل.

لأنّ الجهل هو وجود<sup>٣</sup> صورة في الذهن على أنّها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة، و الاعتبار العقلية لا توجد في العقل على أنّها صورة شيء في الخارج، بل على أنّها أحكام موجودات في الخارج<sup>٤</sup>.

و أحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي أحكام، بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها<sup>٥</sup>.

و أمّا قوله: «إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه؛ لأنّ الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلاً لشيء»، و لا يجوز أن يكون حالاً في غيره، لأنّ نعت الشيء لا يكون حاصلاً في غيره<sup>٦</sup>.

فالجواب: أن إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه، فإنّ معناه كونه ذلك الشيء.

١. لأنّ العقل من الأمور الخارجية.

٢. في الفصل الرابع من هذا النمط.

٣. جواب لقوله: «لا يقال... لأنه دليل لقوله: «لا يقال...» راجع الفصل الأول، من النهج ١ من المنطق.

٤. نه أين صور موجودات خارجي اند.

٥. و إن كانت متترحة من الخارج.

٦. در عقل پس دو حيث در کار است.

في موضوعه بالقوة<sup>١</sup>.

و هو صفة للموضوع من حيث هو فيه، و صفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه.

فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع.

و بالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه. ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلا

في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير.

وأما قوله: «لما كان الإمكان<sup>٢</sup> صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايقين<sup>٣</sup>، فهو أنما

يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدّم الوجود على الإمكان».

فالجواب: أنه من حيث كونه صفة إضافية<sup>٤</sup> أنما يتحقق عند ثبوت المتضايقين، ولكن

يكفيه<sup>٥</sup> ثبوتهما في العقل. ولا يجب من ذلك تقدّمهما عليه في الخارج<sup>٦</sup>، لكنّه<sup>٧</sup> من حيث

تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي<sup>٨</sup> في الخارج يستدعي لامحالة موضوعاً

موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم<sup>٩</sup> بعينه.

وأما قوله: «الحكم بكون الإمكان<sup>١٠</sup> متعلّقاً بموضوع أو مادة منقوض بالمقول والنفوس

المفارقة، وبالهيولي؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلّقة بموضوع و مادة».

فالجواب عنه: مأمّر من الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج، وأن إمكان<sup>١١</sup>

١. أي له كون كذاتي.

٢. أي الذاتي مثلاً.

٣. وجود و ماهية.

٤. اعتبارية عقلية.

٥. من جهة اعتباريته.

٦. أي تقدّم المتضايقين على الإمكان في الخارج.

٧. أي الإمكان.

٨. متعلّق بالتعلّق.

٩. في البحث عن التقدّم في الفصل الرابع.

١٠. خلط بين الإمكانين.

١١. جواب آخر اين كه عقول ونفوس مفارقة حادث نهستند.

مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل<sup>١</sup>، وهي<sup>٢</sup> من حيث ثبوتها في العقل موضوع. والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع، وهو أيضاً صفة لوجوداتها<sup>٣</sup>، ويكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه.

وأما قوله:

لو قيل: الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة.  
قلنا<sup>٤</sup>: المقدّمتان ممنوعتان:

أما الصغرى فلأنّ الأولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث، وتتسلسل الملل دفعة<sup>٥</sup>.  
ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفاً إمّا على وجودها أو على عدمها.  
والأول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها.  
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها.  
وأما الكبرى؛ فلما مرّ<sup>٦</sup>.

فالجواب عنه: أنّ الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً فضلاً عن الأولوية، وإنّما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخّر عنه ولا متقدّم عليه، ووجوبه أنّما يتحقّق بأن يتمّ استعداد مادّته أو موضوعه لقبوله.

وذلك الاستتمام<sup>٧</sup> يتعلّق بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التي لا أوّل لها الموجودة في الجسم الإبداعيّ على ما يشتمل العلم الإلهيّ على بيانه.

١. أي صفة فيه.

٢. أي الأشياء.

٣. كه اضافته به وجود است.

٤. جواب لقوله: «لو قيل» وهذا من تنمّة كلام الفاضل الشارح، لا أنّه جواب المحقق الخواجة على اعتراضه.

٥. مجتمعة.

٦. مرّ عن قريب من أنّ الإمكان ليس صفة ثبوتية حتّى يحتاج إلى مادة هكذا الأولوية. ميرسيد شريف.

٧. كه هيچ أسباب ما يتوقّف عليه نمائد.

## [ الفصل السابع ]

## في إثبات الحدوث الذاتي

تنبيه

«الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة: مثل البعدية الزمانية و المكانية. و إنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون<sup>١</sup> باستحقاق الوجود و إن لم يمتنع أن يكون في الزمان معاً».

يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات. ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي<sup>٢</sup>؛ لأنَّ الحدوث<sup>٣</sup> وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده ينقسم إلى زمني وإلى ذاتي، لانقسام التأخر إليهما، قدّم الشيخ<sup>٤</sup> تحقيق معنى التأخر الذاتي<sup>٥</sup> على إثبات الحدوث الذاتي.

واعلم أنَّ تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معانٍ<sup>٦</sup> - على ما حقق في الفلسفة الأولى -: أحدها بالزمان.

والثاني بالمرتبة والوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه.

١. أي بعديته كذلك.

٢. بالعلية.

٣. مطلق الحدوث.

٤. جواب «لما».

٥. انظر الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، في أقسام عدم، ص ٤٦٤ من الطبع الرحلي.

٦. باشتراك لفظي.

والثالث بالشرف.

والرابع بالطبع.

والخامس بالمعلولية.

والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات، والمعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه.

ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج، أو لا يكون.

والمحتاج بالاعتبار الأول متأخر بالمعلولية، وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد.

و بالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط.

والتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان. ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس، و المتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر. أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم.

و ربما يقال للمعنى المشترك: تأخر بالطبع، ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات. والشيخ استعملهما في قاطيفورياس<sup>١</sup> الشفاء كذلك؛ وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية: وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات.

أما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخراً بالذات. والدليل أنه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه، ثم أطلق اسم التأخر بالذات

صريحاً على القسم الآخر<sup>١</sup>، وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عملاً له بحسب ذاته. وهو تأخر بالطبع بالعلولية<sup>٢</sup>.

وهذا التأخر - أعني الذاتي بالمعنى المشترك - هو تأخر حقيقي، وما سواه فليس بحقيقي؛ لأن التأخر بالزمان أو بالمرتبة أو الوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدماً وهو، لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض لذاته.

وأما التأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً وهو، لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير، ولهذا خصه الشيخ بأنه الذي يكون باستحقاق الوجود.

واعلم أن التأخر بالعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية، والتأخر بالطبع لا يجب<sup>٣</sup> أن يكون في الزمان مع المتقدم، بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله: «وإن لم يمتنع<sup>٤</sup> أن يكون في الزمان معاً».

قوله: «وذلك<sup>٥</sup> إذا كان وجود هذا<sup>٦</sup> عن آخر<sup>٧</sup> ووجود الآخر ليس عنه. فما استحق<sup>٨</sup> هذا الوجود إلا والآخر<sup>٩</sup> حصل له الوجود<sup>١٠</sup> وصل<sup>١١</sup> إليه الحصول، وأما الآخر فليس

١. يعني على القسم الآخر أيضاً وهو التأخر عن الشيء بالطبع؛ وإنما أطلق عليه الشيخ في قوله: «فهذه بعدية بالذات» لأن قوله: «فهذه بعدية بالذات» شامل لتأخر عن الشيء بالطبع والعلولية؛ لأنه قال: «وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود - أي التأخر بالعلولية والتأخر بالطبع - إلى أن قال: «فهذه بعدية بالذات» أي بعدية هذين القسمين.

٢. الظاهر أن لفظة «تأخر» هذه فعل ماضٍ من تمتع تعريفه، وهو تأخر ما للشيء الخ، وإلا فلا يستقيم المعنى، فتأمل.

٣. أي يجوز.

٤. أي يجوز.

٥. تأخر باستحقاق الوجود.

٦. معلول.

٧. علة.

٨. معلول.

٩. علة.

١٠. من علة إن كان له علة.

يتوسط هذا<sup>١</sup> بينه<sup>٢</sup> وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود<sup>٣</sup> لاعنه، و ليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر».

وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه.

و معناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً، ووجود المتقدم ليس عن المتأخر، فما استحق التأخر الوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته إن كان له علة.

وأما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود؛ بل يصل إليه الوجود لاعن التأخر، و ليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا ماراً<sup>٤</sup> على المتقدم.

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد «أن العلة متوسطة<sup>٥</sup> بين ذات المعلول<sup>٦</sup> ووجوده، و المعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها».

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب.

قوله: «و هذا مثل ما تقول: حرّكت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول: تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معاً في الزمان. فهذه بعدية بالذات».

و هذا إيراد المثال للتقدم الذاتي<sup>٧</sup>. و معناه واضح.

١. متأخر.

٢. متقدم.

٣. عن علته.

٤. وجود از رتبة علت مرور می نماید در درجه معلول چونکه علت امکان مجرای مرور فیض علت اولی - تعالی - است برای معلول و سخن در علت امکانی است.

٥. یعنی چون وجود به ماهیت داده است واسطه شده.

٦. أي ماهيته.

٧. قال الشيخ: «الشيء قد يكون بعد الشيء» ثم قال: «فهذه بعدية بالذات» و قال الخواجه: «و لما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي...» إلى آخره و قال أيضاً بعد برهه: و هو بيان

واعتترض الفاضل الشارح على التقدّم بالعلية، فقال:

إن كان المراد من تقدّم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه، كان معنى قولنا: العلة متقدّمة على المعلول، هو أنّ المؤثر في الشيء مؤثر فيه. وهذا تكرار خال عن الفائدة، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة تصوّره.

وجعل قول الشيخ: الوجود لا يصل إلى المعلول إلّا ما زأ على العلة بياناً لذلك، ونسبه إلى المجاز.

وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً آخر غيره، ونسبه إلى الركاكة.

وأقول: تقدّم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهية العقل. وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه، ولا إثباته، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدّم الزماني؛ فإنّ الجمهور يظنون أنّ وجود التقدّم الزماني شرط في وجود هذا التقدّم.

قوله: «ثم أنت تعلم أنّ حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره قبليّة بالذات.

وكلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود<sup>٢</sup> لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره.

فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي».

لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود، وهو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات.

وتقريره: أنّ حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته - مع قطع النظر عن غيره - أنّما

→ التأخر بالذات، ثم قال: لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتي، ومع ذلك كلّ قال هاهنا: «وهذا إيراد المثال للتقدّم الذاتي» وكان الصواب أن يقال للتأخر الذاتي وهذا من سبق القلم.

١. الذي صفة للحال، وتذكير الصفة باعتبار الشيء الذي أخيف إليه الحال نظير قول القائل: «إنارة العقل مكسوف بطوع الهوى». وقوله: «قبل حاله» خبر أنّ.

٢. ولا عدم.



يكون قبل حاله بحسب غيره قبليةً بالذات؛ لأنَّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير.

وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات.

و الموجود عن الغير<sup>١</sup> الممكن بالذات لو انفرد عن الغير<sup>٢</sup> لاستحقَّ العدم بحسب الخارج، وأما بحسب العقل<sup>٣</sup> فلم يستحقَّ العدم ولا الوجود<sup>٤</sup>؛ لأنَّ وجوده أنما يكون له باعتبار وجود علته، وعدمه أنما يكون باعتبار عدم علته. وكلاهما مغايران له<sup>٥</sup>.

وهذه الحالة - أعني التجرد عن الاعتبارات - لا تكون إلا في العقل.

فالحال<sup>٦</sup> التي تكون له متجرداً عن الغير إما العدم، وإما أن لا يكون له وجود<sup>٧</sup> ولا عدم، وأما وجوده فهو حال له بحسب الغير.

فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده. وهذا هو الحدوث الذاتي.

قال الفاضل الشارح:

الممكن لا يستحقَّ الوجود من ذاته، ولا يلزم منه أنه يستحقَّ اللاوجود<sup>٨</sup>؛ فإنَّ المستحقَّ للوجود هو الممتنع.

فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود. لا بالعدم، أو باللاوجود.

ثم قال:

ففي قول الشيخ: «إنه يستحقَّ العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد» مغالطة؛ لأنه

١. ماهيت موجوده.

٢. بدون علته.

٣. نفس ماهيت من حيث هي.

٤. من حيث هي.

٥. أي لحاله الذي بحسب الذات.

٦. فهانها ثلاث حالات.

٧. از جانب گوهر خود.

٨. أي لاعدمه ولا وجوده، كما تر.

إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحقّ العدم أو الوجود، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً، وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفراداً.

والجواب عنه: أن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج. فهي وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه، أولاً تعتبر مع أحدهما، لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق؛ لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً.

فإذن انفرادها هو لا كونها<sup>١</sup>. وهذا معنى استحقاق العدم.

و أمّا باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدتها عن الوجود والعدم معا.

ولفظه «لا يكون له وجود» في قول الشيخ «أولا يكون له وجود لو انفرد» ليست بمعنى المدول، حتى يكون معناه أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود، بل هي بمعنى السلب<sup>٢</sup>؛ فإنّ الفعل<sup>٣</sup> لا يحطف على الاسم<sup>٤</sup>.

و تقدير الكلام: كلّ موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته.

و تقدير النتيجة: أن تجرّد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات.

١. أي لا كونها بحسب الخارج.

٢. التحصيلي.

٣. لا يكون.

٤. العدم.

## [ الفصل الثامن ]

### تنبيه

«وجود المعلوم متعلق بالعلّة من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً من أمور<sup>١</sup> تحتاج إلى أن تكون من خارج و لها مدخل في تتميم كون العلّة علّة بالفعل.

مثل الآلة حاجة<sup>٢</sup> النجار إلى القدوم<sup>٣</sup>.

أو المادّة حاجة النجار إلى الخشب.

أو المعاون حاجة النشار إلى نشار آخر.

أو الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف.

أو الداعي حاجة الأكل إلى الجوع.

أو زوال المانع حاجة الفسّال إلى زوال الدُخْن<sup>٤</sup>.

يريد أن ينبّه على أن المعلولات لا تتخلّف عن علّته التامة. فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلّته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في علّتها بالفعل كما مضى.

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور وقسمها إلى ما لا يخرج عن ذات العلّة وإلى ما يخرج عنها.

١. متّمات.

٢. مفعول مطلق «يحتاج».

٣. تيشه، نشار: اژه كش.

٤. دُخْن تاريخي ابر برهم نشسته. يوم دُخْن و يوم دُجْن به تركيب اضافي و وصفی هر دو درست است. دُجْن كُشَل: تاريخي و ابر تاريخ برهم نشسته بي باران و فرو پوشيدگی ابر بتاريخي و تراکم. مستهی الإرب.

والأول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور، والإرادة المقتضية لها مع الشعور؛ فإنَّ علَّة هاتين الحركتين لا تتحصَّل موجودة إلَّا بأحدهما. وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علَّة لحركة غير طبيعية ولا إرادية، والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل.

وقوله: «أو غير ذلك» إشارة إلى القسم الثاني، أعني ما يخرج عن ذات العلَّة ممَّا له مدخل في تميم عليَّتها بالفعل. فقد ذكر منه ستَّة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة.

وهي أن يقال: تلك الأمور تكون إمَّا وجودية، وإمَّا عدمية والوجودية تكون إمَّا شيئاً ينضاف إلى العلَّة لتتمكَّن من العلَّة، أو شيئاً لا ينضاف إليها.

والأول إمَّا شيء يتوسَّط بينها وبين معلولها كالآلة، وإمَّا شيء لا يتوسَّط.

وهو إمَّا ذات ينضاف إليها كالمعاون، أو وصف لها كالداعي.

والشيء الذي لا ينضاف إليها إمَّا محلُّ لفعلها كالمادة، وإمَّا ليس بمحلِّ لفعلها كالزمان<sup>١</sup>.  
والعدمية كزوال المانع.

قوله في الوقت: «حاجة آدمي إلى الصيف» أي حاجة متَّخذ الأديم، وهو منسوب إلى جمع الأديم. والأديم يجمع على آدم<sup>٢</sup> كأفريق وأفقي، وهو الجلد الذي لم تتمَّ دباغته. ويجمع أيضاً على آدمة كزغيف وأرغفة.

فالمنسوب إليه إمَّا آدمي يفتح الألف والدال، أو آديمي يمدّ الألف وكسر الدال.

والزمان هاهنا<sup>٣</sup> شرط وجودي<sup>٤</sup> لوجود الصنعة لا في كون العلَّة علَّة بالفعل.

١. كه مثل به صيف زد.

٢. آدم جمع الأديم مثل أفق وأفقي. وقد يجمع على آدمة مثل زغيف وأرغفة ص. أفقي

يوسن نم بيراسنه أفق بضئين، وأققة كأرغفة جمع؛ وأفق محرّكة اسم جمع مانند آديم وأدم.

منتهى الإرب.

٣. جواب سؤال.

٤. چنانكه خروج از مكان طبيعي در حركت طبيعيه شرط عدمي است.

و الداعي غير الإرادة فإنَّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع، وقد لا يكون<sup>١</sup>، فيحدث، و هو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

و الدجن في قوله: «حاجة الغمسال إلى زوال الدجن» هو إلباس القيم السماء و هو ضدَّ الصحو.

و على زوال المانع اعترض الفاضل الشارح: «بأنه قيد عديمي و العدم لا يكون جزءاً من العلّة الموجودة».

و الجواب: أنَّ الشيخ لم يقل: إنَّ هذه الأمور أجزاء العلّة، بل ذكر أنَّها متآله مدخل في تسميم عليّتها و صيرورتها علّة بالفعل، و لا شك أنَّ العلّة مع ما يمنعها من التأثير - لا تكون علّة بالفعل.

و اعلم أنَّ الأمر العدمي ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيد بوجود شيء، و هو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل، فيصحُّ أن يكون علّة لما هو مثله كما يقال عدم العلّة علّة العدم، و يصحُّ أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق<sup>٢</sup>، و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامة إذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل<sup>٣</sup>.

قوله: «و عدم المعلول متعلّق بعدم كون العلّة على الحالة التي هي بها علّة بالفعل، كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة، أولم تكن موجودة أصلاً».

لما ذكر الأمور التي تتمُّ بها عليّة العلّة و هي ما يتعلّق وجود المعلول بجملتها ذكر أنَّ عدم المعلول يتعلّق بعدم شيء من تلك الجملة إمّا عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلّة بالفعل وحدها، و إمّا عدم ذات العلّة مطلقاً.

قوله: «فإذا لم يكن شيء معوّق من خارج، و كان الفاعل بذاته موجوداً، و لكنّه ليس لذاته علّة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة.

١. داعي در نفس قاسر است.

٢. مقابل لما هو مثله، أي سواء كان في الذهن أو في الخارج.

٣. مركباً من عدم المانع وغيره من الإرادة وغيرها.

فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول، وإن لم توجد وجب عدمه.

وأيهما<sup>١</sup> فرض أبداً كان ما يرازاه أبداً، أو وقتاً ما كان وقتاًماً.

أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو لذاته علّة تامة، بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة.

فإذا وجدت وجب وجود المعلول؛ لأنه لم يتوقف إلا عليها، وإن لم توجد وجب عدمه؛ لأنه توقف على شيء لم يوجد.

وأي الأمرين<sup>٢</sup> فرض أبداً أو وقتاً مادون وقت كان ما يرازاه مثله.

قوله: «وإذا جاز<sup>٣</sup> أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً. فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى».

أي إذا جاز أن تكون علّة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر، وهي متشابهة الحال في كل شيء، لا يتجدد لها<sup>٤</sup> حال، ولا يزول عنها حال. ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائماً<sup>٥</sup>.

وإنما قال: «لم يبعد» وإن كان من الواجب أن يقول: وجب أن يجب عنه سرمداً؛ لأن مقصوده هاهنا إزالة الاستبعاد، فإن الجمهور يستبعدون<sup>٦</sup> وجود معلول دائم الوجود.

وأيضاً القطع بوجود علّة هذا شأنها مبني على أن العلّة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن تتغير، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد؛ فلذلك اقتصر هاهنا على الحكم

١. أي وجود الحالة وعدمها.

٢. أي وجود وعدم حالت مذكورة.

٣. بل إذا تحقق.

٤. تفسير.

٥. بخلاف متكلمين.

٦. فقال في مقابلهم: «لا يبعد».

بالتجوز وإزالة الاستبعاد.

وإنما عبّر عن الدوام هاهنا بالسرمد<sup>١</sup>؛ لأنّ الاصطلاح<sup>٢</sup> كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود. فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأمور الثابتة، والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

ثمّ أوّماً إلى أنّ مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً، فإن لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب أن لم يتقدّم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الأسامي بعد ظهور المعنى. فظهر من ذلك أنّ المفعول أعمّ من المحدث.

١. يعنى چرايه جاى دوام سرمد فرمود.

٢. من كلمات أساطين الحكمة: «نسبة الثابت إلى الثابت سرمد كنسبة الباري تعالى إلى أسمائه و علومه. و نسبة الثابت إلى المتغيّر دهر كنسبة علومه تعالى الثابتة إلى معلوماته المتجدّدة، التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بالمعية الوجودية. و نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان كنسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالماهية الزمانية» الأسفار، ج ١، ص ٢٤٠ ط ١.  
أقول: قولهم: «بالمعية الوجودية» قيد للقسمين، أعني السرمد و الدهر كليهما، فراجع الأسفار، ج ١، ص ٢٤٠.

و التحقيق الأنيق في البحث عن السرمد و الدهر و الزمان في رسالتنا المصنوعة في المثل الإلهية. قال المولى عبد الرزاق: «اعلم أنّ الدهر عبارة عن نسبة المتغيّر إلى الثابت، كما أنّ الزمان عبارة عن نسبة المتغيّر إلى المتغيّر، كذا قالوه. ومعناه المحصل هو اعتبار الوجود النسبي في الخارج مع قطع النظر عن ملاحظته مع حادث من الحوادث أو وضع من الأوضاع بالتقدم و التأخر أو المعية وإن كان مع واحد منها كذلك في الواقع، كما أنّ الزمان عبارة عن الوجود النسبي من حيث هو ملحوظ مع شيء من تلك الاعتبارات، ككونه مع هذه الدورة أو قبلها أو بعدها، و مع هذا الحادث أو قبله أو بعده.

## [ الفصل التاسع ]

تنبیه<sup>١</sup>

«الإبداع هو أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره متعلّق به فقط دون متوسّطٍ من مادةٍ أو آلةٍ أو زمانٍ».

هذا تفسير لفظة الإبداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.<sup>٢</sup>

---

١. الغرض من هذا الفصل أنّ الإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث، فالفاعل بالإبداع أعلى رتبة من الفاعل بالإحداث الذي يقول به المتكلمون.

فالتكلم تفوّه بفظائله البتراء بما هو دون شأنّ الباري وكبريائه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وهذا الغرض ممّا أفاده الفاضل الشارح في شرحه على الإشارات حيث قال في آخر شرح هذا الفصل: «وإنّما ذكر هذه المسألة؛ لبيان أنّ كون الباري تبارك وتعالى فاعلاً للعالم مع كونه أزلياً أجلاً وأعلى ممّا إذا كان فاعلاً له لو لم يكن أزلياً».

واعلم أنّ المبدع هو العقول مطلقاً عند الجمهور من الحكماء، وعند الشيخ هو الصادر الأوّل فقط، وعلى ما حقّق في الحكمة المتعالية كـ الأسفار وفي الصحف المكرّمة المرفانية من الفتوحات والفصوص وغيرها أنّ جميع تشاّنات الباري تعالى وتطوراتها وتجلياتها مبدع ولا تخرج ذرة من الأرض والسماء بجميع مراتبهما من الإبداع، ولهذه الدقائق أسرار لا يطلع عليها إلّا الأوحدي ممّن رزق فضل الله تعالى، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فعليك بطلبه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

٢. وإنّما كان الإبداع بهذا التفسير عند الجمهور كذلك؛ لأنّ تفسيره عند الشيخ هو إيجاد شيء بلا توسط أصلاً، سواء كانت الواسطة مادة أو آلة أو زماناً أو غيرها، حتّى العقول، فالتكلم بالحقيقة - عند الشيخ - هو العقل الأوّل فقط دون ما سواه؛ لوجود الواسطة ولو كانت عقلاً. وأما عند الجمهور فالعقول كلّها من المبدعات؛ لأنّ الواسطة فيها عقول لا مادة أو آلة أو زمان، والشيء الموجد بواسطة العقل فقط لا يخرج عندهم عن كونه مبدعاً. وسيجيء ذلك في آخر النمط السادس، الفصل الحادي والأربعون.



قوله: «و ما يتقدمه<sup>١</sup> عدم زمانيّ لم يستغن عن متوسط<sup>٢</sup>».

وهذا تذكّار لما سلف، وهو أنّ كلّ مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة.  
والغرض منه عكس نقيضه، وهو أنّ كلّ مالم يكن مسبوقاً بمادة و زمان فلم يكن  
مسبقاً بعدم<sup>٣</sup>.

و يتبيّن من انضياف<sup>٤</sup> تفسير الإبداع إليه أنّ الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره  
من غير أن يسبقه عدمٌ سبقاً زمانياً.

وعند هذا يظهر أنّ الصنع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط.

قوله: «فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث».

التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث هو أن يكون من الشيء  
وجود زمانيّ.

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه<sup>٥</sup>، والإبداع أقدم منهما؛ لأنّ المادة لا يمكن أن  
تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث؛ لامتناع كونهما مسبوقين بمادة  
أخرى وزمان آخر.

فإذن التكوين والإحداث مرتبان<sup>٦</sup> على الإبداع. وهو أقرب منهما إلى العلّة الأولى فهو  
أعلى مرتبة منهما.

وليس في هذا البيان موضع خطابة<sup>٦</sup> كما ذهب إليه الفاضل الشارح.

١. مبتدأ وخبره «لم يستغن».

٢. صورة القياس: الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير سبق بمادة وزمان. وكلّ مالم يكن  
مسبقاً بزمان ومادة فلم يكن مسبوقاً بعدم سبقاً زمانياً.

٣. فالإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدمٌ سبقاً زمانياً.

٤. أي انضمام.

٥. وجود مادي داشتن و وجود زمانی داشتن.

٦. ومرتبان.

٦. یعنی مقدمه ظنیه اینجا نیست.

## [ الفصل العاشر ]

### تنبيه وإشارة

«كل شيء<sup>١</sup> لم يكن ثم كان فبيّن في العقل الأول<sup>٢</sup> أن ترجّح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء<sup>٣</sup> وبسبب وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عن هذا البيّن و يفزع<sup>٤</sup> إلى ضروب من البيان.

و هذا الترجيح و التخصيص عن ذلك الشيء إمّا أن يقع و قد وجب عن السبب، أو بعد لم يجب، بل هو في حدّ الإمكان عنه؛ إذ لا وجه للامتناع عنه. فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جدّعا ولا يقف. فالحقّ أنّه يجب عنه».

المحدّث لا يكون واجبا فهو ممكن، و الممكن يفتقر في ترجّح أحد طرفي وجوده و عدمه على الآخر إلى علّة مرّجحة لذلك الطرف.

و هذا حكم أولي وإن كان قد يمكن للعقل<sup>٥</sup> أن يذهل عنه و يفزع إلى ضروب من البيان. كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن ترجّح إحداهما على

---

١. أي المحدّث.

٢. أي البديهي الأول.

٣. و في نسخة: «أو».

٤. أي يلتجئ.

٥. قال (قده) في المسألة الثلاثين من الفصل الأول من التجريد: «و الحكم باحتياج الممكن ضروري». و قال في المسألة الثالثة و الأربعين منه: «و الحكم بحاجة الممكن ضروري. و خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح» ص ٧٨ و ١١٣ بتصحیحنا و تعلیقنا علیه.

الأخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها، وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه و يذكر في هذا الموضع.

ثم إن صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة إما أن يكون واجباً أو لا يكون، بل يكون ممكناً؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه.

وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجّحه جذعاً، أي جديداً و حديثاً. ولا يقف بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية. و يلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً<sup>١</sup> بسبب، وهو محال.

فإذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الأول واجب وهو المطلوب.

و ظهر من ذلك أن العلة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، و أيضاً أن العلة الأولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في علّيتها، وإنما وسم الفصل بالتنبيه و الإشارة معاً؛ لاشتغاله على حكم أولي، وهو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب.

و هذا الحكم مع أوليته مشهور لم يتازع فيه أحد، وعلى حكم قريب<sup>٢</sup> من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجباً.

و هذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار أنما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب.

١. للرجعان.

٢. أي ولاشتماله على ...

## [ الفصل الحادي عشر ]

### في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

تنبيه<sup>١</sup>

«مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «أ» غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «ب»»<sup>٢</sup> وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيين مختلفتي المفهوم

١. يأتي البحث عن كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأول في الفصل ٣٩ من النمط السادس.  
٢. إن هذه المسألة، أي الواحد الأحدي لا يصدر عنه إلا واحد، من أمهات المسائل الفلسفية، وقد تعاضد العقل والنقل فيها؛ فإنه تحقق عن الشرع «أول ما خلق الله العقل». ثم إن لهذه المسألة الرصينة شأنًا آخر أجل وأدقّ متا ذكر في هذا الكتاب. وقد برهن في الحكمة المتعالية.

و الوصول إلى إدراك حقيقته يحتاج إلى تلطيف سرّ و تدقيق فكر و تجريد نظر. وقد أعرضنا عن التفوّه به في هذا المقام؛ فإن لكل مقال مقاماً. كما أن لكل مقام مقالاً. فإن كنت أهلاً لذلك فعليك بالرجوع إلى أسفار صدر أعظم الفلاسفة - المرحلة السادسة في العلة و المعلول. لاسيما الفصل المعنون بقوله: في الكشف عما هو الثبئية القصوى ... إلى آخره. و قد شرح هذا الفصل المولى أغا علي المدرّس في بدائع الحكم، ص ١٨٤ - وكذا عليك بالرجوع إلى فصوص الحكم و الفتوحات للشيخ الأكبر محيي الدين؛ فإنهما أصلاً في أمهات المسائل الإلهية.

ثم اعلم أن العقل هو تمّين من التميّنات، و هذا التميّن عارض على مادة الممكنات، و تلك المادة هو الوجود المطلق، بمعنى نفس الرحمن، لا الوجود المطلق الأحدي، و أول الصادر هو الوجود المطلق بالمعنى الأول، أي الوجود المنبسط الساري في الممكنات، و منها العقل، فأول ما خلق الله تعالى العقل في عالم الخلق.

و أمّا أول صادر عنه تعالى فهو الوجود المنبسط الذي هو مادة العقل و مادة جميع الممكنات.

مختلفتي الحقيقة فإما أن تكونا من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية، وإما لآته موجود، وإما بالتفريق. فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة».

يريد بيان أن الواحد الحقيقي<sup>١</sup> لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد. وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه؛ لا غفاله من معنى الوحدة الحقيقية.

و تقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء<sup>٢</sup> بحيث يجب عنه «أ» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»، أي عليته لأحدهما غير عليته للآخر و تغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما<sup>٣</sup>.

فإذن المفروض ليس شيئاً واحداً، بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً. هذا خلف.

و هذا القدر كافٍ في تقدير هذا المعنى.

و لزيادة الوضوح قال: و ذلك الشينان إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه.

→ قال صدر الدين القنوي في آخر الفصوص، ص ٢١٠: «و الحق سبحانه و تعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات و ما وُجد منها و ما لم يوجد متاسق العلم بوجوده. و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود، المسمى أيضاً بالعقل الأول، و بين سائر الموجودات».

و راجع أيضاً مفاتيح الغيب، ص ٧٢ و الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٩٣.

١. راجع في ذلك الشواو ج ١، ط ١، ص ١٩١ و الأسفار ج ١، ط ١، ص ١٦١ و ج ٧ ص ٢٠٩ من الطبعة الحديثة ط ٢.

٢. كه اينجا ذكر شدند مطلقاً.

٣. و مصداقهما و منشأ انتزاعهما.

فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه<sup>١</sup> و لم يقف. فهما إذن من مقوماته<sup>٢</sup>.  
و في بعض النسخ<sup>٣</sup> بزيادة «أو بالتفريق» بعد قوله: «فإنما أن يكونا من مقوماته أو من  
لوازمه».

و المراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته و الآخر من لوازمه، و حينئذ لاتكون حيثية  
استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم.

و يلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته، وإلا عاد الكلام.  
و على الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب إما في ماهية ذلك الشيء أولاته  
موجود بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده بتفريق له.

و الأول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة و صورة.  
و الثاني كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده؛ بسبب تباير<sup>٤</sup>  
ماهيته و وجوده.

و الثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته.  
فإذن كل ما يلزم عنه اثنان<sup>٥</sup> معاً ليس أحدهما<sup>٦</sup> بتوسط فهو منقسم الحقيقة.  
و اشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد  
الحقيقي، ولكن البعض بتوسط البعض.

و إنما قال: «فهو منقسم الحقيقة» و لم يقل منقسم الماهية؛ لأن الماهية قد تكون بسيطة  
و التكثر يلزمها إما للوجود، أو لما يعرض بعد الوجود كما مر<sup>٧</sup>.

١. لأن ما بالمرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات.

٢. وكثرت آيد.

٣. وخواجه نيزيدون تفريق شرح فرمود.

٤. نه تباير جنس وفصل.

٥. معاً در عرض.

٦. تفسیر معاً.

٧. في الفصل ١٦ من النمط الرابع.

و عارض<sup>١</sup> الفاضل الشارح ذلك،

بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا: هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر،  
وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا: هذا الرجل قائم و قاعد، و قد يقبل أشياء كثيرة  
كالجواهر للسواد و الحركة.

ولاشك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه، و اتصافه بتلك الأشياء، و قبوله لتلك  
الأشياء مختلفة.

و يعود التقسيم<sup>٢</sup> المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد، و لا يوصف  
إلا بواحد، و لا يقبل إلا واحداً<sup>٣</sup>.

و الجواب عنه: أن سلب الشيء عن الشيء، و اتصاف الشيء بالشيء، و قبول الشيء  
للشيء أمور لا تتحقق<sup>٤</sup> عند وجود شيء واحد لا غير<sup>٥</sup>؛ فإنها لا تلزم الشيء الواحد من حيث  
هو واحد، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك  
الأشياء باعتبارات مختلفة، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال.

بيانه: أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه يتقدمانه، و لا يكفي فيه ثبوت  
المسلوب عنه فقط، و كذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف و صفة، و القابلية إلى قابل و  
مقبول أو إلى قابل و شيء<sup>٦</sup> يوجد<sup>٧</sup> المقبول فيه، و اختلاف المقبول كالسواد و الحركة يفتقر  
إلى اختلاف حال القابل؛ فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره، و يقبل الحركة  
من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها<sup>٨</sup>.

١. و قد عارض نحو ذلك في كتاب المباحث المشرقة، ج ١، ص ٤٦٣، فراجع.

٢. كه يا مقومات ويا لوازم بالتفريق.

٣. مع أن هذه باطلة بالمعارضات المذكورة.

٤. ولا تستند.

٥. بخلاف الأمر بالصدور.

٦. فاعل.

٧. بكسر الجيم، أي المفاعل يوجد المقبول في القابل.

٨. على سبيل التدرج.

و أما صدور الشيء عن الشيء فأمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة و إلا  
لا ممتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد.  
لا يقال: الصدور<sup>١</sup> أيضاً لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه و شيء صادر.  
لأننا نقول<sup>٢</sup>: الصدور يقع على معنيين:  
أحدهما: أمر إضافي<sup>٣</sup> يعرض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً. و كلامنا ليس فيه.  
و الثاني: كون العلة<sup>٤</sup> بحيث يصدر عنها المعلول، و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول،  
ثمّ على الإضاقة العارضة لهما. و كلامنا فيه. و هو أمر واحد إن كان المعلول واحداً<sup>٥</sup>.  
و ذلك الأمر<sup>٦</sup> قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علّة لذاتها<sup>٧</sup>، و قد يكون  
حالة<sup>٨</sup> تعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة أخرى.  
أما<sup>٩</sup> إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، و يلزم منه التكثر  
في ذات العلة كما مرّ.

١. انظر الأمصار الأربعة، ج ٧، ص ٢٢٠ و ج ١، ص ١٦١ و ج ٣، ص ١٦١ من الطبع الرحلي.

٢. به جذوات ميرداماد، ص ٧٣ مراجعه كن

٣. بين دو شيء.

٤. أي كون المبحث.

٥. والآ دو شيء برأى دو معلول.

٦. أي كون المبحث.

٧. كه فوق التمام باشد.

٨. وأمور سلبیه نیز از ایشان آید كه «كونه ليس بهجر» عين «كونه ليس بشجر».

٩. متعلق بقوله: «إن كان المعلول واحداً...» إلى آخره.



## [ الفصل الثاني عشر ]

# في مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات و إمكانها و قدمها و حدوثها

### أوهام و تنبيهات

«قال قوم<sup>١</sup>: إنّ هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب الوجود لنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: ﴿لَا أَحِبُّ الْآقِلِينَ﴾<sup>٢</sup> فَإِنَّ الْهَوَى فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ أَفْوَلُ مَا. و قال آخرون<sup>٣</sup>: بل هذا الموجود المحسوس معلول، ثم افترقوا. فمنهم من زعم أنّ أصله و طبيئته غير معلولين<sup>٤</sup>، لكن صيغته معلولة فهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين. و أنت خبير باستحالة ذلك<sup>٥</sup>.

---

١. الفرقة الأولى.

٢. سورة الأنعام الآية: ٧٧.

٣. الفرقة الثانية.

٤. قال برهان المتألهين أمير المؤمنين عليه السلام في بعض الخطب: «لم يخلق الأشياء من أصول أزلية و لا من أوائل أبدية [بدية خل] بل خلق ما خلق فأقام حذّه و صور ما صور فأحسن صورته». نهج البلاغة. الخطبة ١٦١.

و قد نقل العلامة الحلي في كشف المراد، المسألة ٤٥ من الفصل الأول من المقصد الأول مذاهب الناس في المقام.

٥. كما يقول الشارح بتذكير ما مر.

و منهم مَن جعل<sup>١</sup> وجوب الوجود لصدّين أولعدّة أشياء و جعل غير ذلك من ذلك.  
و هؤلاء في حكم الذين من قبلهم».

أقول: يريد بيان مذاهب الناس<sup>٢</sup> في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها و  
حدوثها، وأن ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها.

و أوّل اختلافهم<sup>٣</sup> في الشيء الغنيّ عن المؤثّر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته أ هو  
واحد أم أكثر من واحد؟

و القائلون بأنّه أكثر من واحد افترقوا إلى قائلين بأنّه هذه الموجودات المحسوسة، وإلى  
قائلين بأنّه غير ذلك.

و الفرقة الأولى زعمت أنّ الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ونضدها، والعناصر  
بكلياتها واجبة قديمة.

و أنّ الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لاغير.

و الشيخ ردّ عليهم بتذكّر مامرّ من شرط واجب الوجود، وهو أنّه واحدٌ غير محتاج في  
قوامه<sup>٤</sup> إلى شيء؛ و غير منقسم<sup>٥</sup> بحسب الحدّ والماهية<sup>٦</sup>، ولا بحسب المعنى والقوام<sup>٧</sup>،  
ولا بحسب الكمية إلى أجزاء، ولا إلى جزئيات ولا إلى ماهية ووجود، وأنّ جميع ما هو  
موصوف بشيء من ذلك ممكن.

ثمّ استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بأنفسها غنيّة  
عن غيرها بقوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ لَاقِلِينَ﴾ في قصّة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم  
بامتناع ربوبيّة الكواكب لأفولها؛ فإنّ الإمكان أقول ما.

١. الفرقة الثالثة.

٢. في المسألة ٤٥ من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف المراد نقل مذاهب الناس في المقام.

٣. وثاني اختلافهم في القِدَم والحديث.

٤. أي القَيُوم، شرح الفصل التاسع من النمط الرابع.

٥. أي أحد.

٦. أجزاء عقلية بمعنى جنس وفصل.

٧. أجزاء خارجية، بمعنى هيولى وصورت.

و أما الفرقة الثانية القائلة، بأنَّ هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا إلى قائلين بأنَّ مادة هذه المحسوسات و عنصرها واجبة، و إلى قائلين بأنَّها ليست بواجبة. أمَّا القائلون بأنَّها واجبة فمنهم مَن ذهب إلى أنَّها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء.

و منهم من ذهب إلى أنَّها أجزاء هي أجسام. إمَّا متَّفقة بالنوع مختلفة بالأشكال<sup>١</sup>، و هو أصحاب ديمقراطيس. و إمَّا مختلفة بالنوع، و هو أصحاب الخليط<sup>٢</sup>. و منهم من ذهب إلى أنَّها عنصر واحد هو ماء أو بخار أو هواء أو غير ذلك<sup>٣</sup>، ثمَّ اتَّفَقوا على أنَّ هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة، و أثبتوا علَّة مغايرة لها واجبة إمَّا واحدة أو فوق واحدة.

أمَّا القائلون بأنَّها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة، و جميع مَن قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد.

و أمَّا القائلون<sup>٤</sup> بأنَّها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة، و هم الحرثانيون الذين قالوا بأنَّ المبادئ خمسة: هيولى، و زمان، و خلاء<sup>٥</sup>، و نفس، و إله. و أمَّا القائلون بأنَّ المادة ليست بواجبة و أنَّ الواجب أكثر من واحد، فهم الجاسعلون وجوب الوجود لضدَّين: خَيْر، و شَرير يعبرون عنهما تارة بـ«يزدان» و «أهرمن»<sup>٦</sup> و تارة

١. فصل ٨، نمط أول.

٢. فصل ٢٣، نمط دوم، ص ٦٧.

٣. أو تراب أو نار.

٤. الفرقة الثالثة.

٥. إن كان الخلاء بمعناه المطايعي فلاشك في بطلانه. و إن كان المراد منه المكان، بمعنى الهمد المجرد، أي الجوهر المتوسط بين العالمين، أي الجواهر المجردة و عالم الأجسام، فتحقيق القول فيه يطلب في الفصل الثالث عشر من الفن الأول من الجواهر و الأعراض من الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٤، الطبعة الأولى مع تعليقاتنا عليه.

٦. وهم المجوس.

«النور» و «الظلمة».

و الشيخ ردّ على جميعهم بتذكير البرهان على أنّ واجب الوجود واحد. قوله: «و منهم من وافق<sup>١</sup> على أنّ واجب الوجود واحد، ثمّ افترقوا فقال فريق منهم: إنّه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثمّ ابتدأ وأراد وجود شيء عنه. و لولا هذا لكانت أحوال متجدّدة من أصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل؛ لأنّ كلّ واحد منها وجد، فالكلّ وجد، فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كليّة منحصرة في الوجود.<sup>٢</sup>

قالوا: و ذلك محال. و إن لم تكن كليّة حاصرة لأجزائها معاً؛ فإنّها في حكم ذلك. و كيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف<sup>٣</sup> بأنّها لا تكون إلّا بعد مالا نهاية له فتكون موقوفة على مالا نهاية له. فينقطع إليها مالا نهاية له، ثمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال. و كيف يزداد عدد مالا نهاية له.

ومن هؤلاء من قال: إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده. و منهم من قال: لا يمكن وجوده إلّا حين وجد. و منهم من قال: لا يتعلّق وجوده بحين و لا بشيء آخر، بل بالفاعل، و لا يُسأل عن لم<sup>٤</sup>. فهوّلاء هؤلاء».

لما فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأنّ الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال القائلين بأنّه واحد. و هم بعد اتّفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين، ذهبت إحداهما إلى أنّ ماعدها مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً<sup>٥</sup>، و هم المتكلّمون و كثير من سائر الملتّين.

١. مذاهب المتكلّمين في حدوث العالم و ربط الحادث بالتقديم.

٢. أي كليّ له أفراد منحصرة في الوجود.

٣. خبر «تكون».

٤. في «د»: «و لا يُسأل عمّا فعل و لم يفعل».

٥. لا التّقدم ازمانى.

والثانية إلى أن بعض<sup>١</sup> ما عده غير مسبوق بالعدم<sup>٢</sup> إلا سبباً بالذات، وهم جمهور الحكماء.

فقال الفرق الأولي: إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادة.

واحتجوا على ذلك<sup>٣</sup> بأن الحال<sup>٤</sup> لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا أول لها<sup>٥</sup> كما ذهب إليه الحكماء. وهو باطل لأمر:

منها: وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل؛ لأن كل واحد منهما موجود. فإذاً يكون لما لانهاية له كلفة منحصرة في الوجود.

والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي.

وإن لم يكن لها كلفة<sup>٦</sup> حاصرة لآحادها معاً في الوجود؛ فإنها في حكم ذلك عقلاً؛ بناءً على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد.

والشيخ أشار إلى هذه الحجة بقوله: «موجودة بالفعل» إلى قوله: «فإنها في حكم ذلك».

ومنها: امتناع وجود كل واحد من الحوادث؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء<sup>٧</sup>

مالانهاية له من الحوادث السابقة. والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي.

وأشار إلى هذه الحجة بقوله: «وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال» إلى قوله:

«فينقطع إليها مالانهاية له».

١. أي المقول.

٢. أي الزماني.

٣. احتجاج المتكلمين على الحكماء في القول بقدّم العالم زماناً.

٤. والأمر.

٥. متسلسلة.

٦. يعني يقولون: إن انحصار ما لانهاية في الوجود محال وإن لم يكن أجزاؤها معاً بالزمان؛ لأنّ التساقبة في حكم المجتمعة في تلك المحالية، فلا يرد ما أورد المحاكم من استدراك قوله: «وإن لم يكن... إلى آخره» ميرزا إبراهيم.

٧. أي انقطاع.

ومنها: وجوب تزايد عدد الحوات بتجدد كل حادث. و ما لا يتناهي يمتنع أن يزيد أو ينقص.

وإلى هذه الحجة أشار بقوله: «ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له».

ثم إن هذه الفرقة إذا طوئوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه، دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي قبله وبعده، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة<sup>١</sup> فيه إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين: إما لذات<sup>٢</sup> ذلك الوقت أو للفاعل<sup>٣</sup> أو لشيء غيرهما<sup>٤</sup>، وإلى قائل بنفي التخصيص<sup>٥</sup>.

و بالحقيقة لافرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه بسبب الفاعل وحده<sup>٦</sup> لا غير.

فإذن الفرقة المذكورة<sup>٧</sup> افترقوا إلى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث، و بوجود علة لذلك التخصيص<sup>٨</sup> غير الفاعل. و هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين و من يجري مجراهم.  
و هؤلاء أنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية<sup>٩</sup> دون الوجوب، و يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود<sup>١٠</sup> إلى العالم.

١. ثلاث أقوال.

٢. كه غير اين امكان نداشت.

٣. كه ارادة وى.

٤. مصلحت عالم.

٥. كه اگر پيش و پس هم کرده بود کرده بود بلکه جزافاً کرد.

٦. كه اراده جزافيه باشد در هر دو اراده.

٧. كه متكلمين باشند كلية.

٨. مصلحت عالم.

٩. لأجل المصلحة.

١٠. أي مصلحة العالم كانت بأن توجد في هذا الوقت كه اگر اين وقت مثلاً نبودی تنظيم نمی یافت و این امور یافت نمی شد.

و فرقه قالوا بتخصّصه لذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممّتنعاً؛ لأنّه لا وقت قبل ذلك الوقت<sup>١</sup>.

و هو قول أبي القاسم البلخيّ و هو المعروف بالكميّ، و من تبعه منهم.

و فرقة لم يعترفوا بالتخصّص؛ خوفاً من العجز<sup>٢</sup> عن التعليل، بل ذهبوا إلى أنّ وجود العالم لا يتعلّق بوقت و لا بشيء آخر غير الفاعل و هو لا يُسأل عمّا يفعل، و اعترفوا بالتخصّص و أنكروا وجوب استناده إلى علّة غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أنّ الفاعل المختار يرجّح<sup>٣</sup> أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصّص<sup>٤</sup>، و تمثّلوا في ذلك بمعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من كلّ الوجوه فإنّه يختار أحدهما لامحالة، و بغير ذلك<sup>٥</sup> من الأمثلة المشهورة.

و هم أصحاب أبي الحسن الأشعريّ و من يحذو حذوه، و غيرهم من المتكلّمين المتأخّرين.

و أشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال» إلى قوله: «و لا يُسأل عن لم» و ختم أقوال المتكلّمين بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله: «و بإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانيّة الأوّل يقولون: إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأوليّة، و إنّّه لن تتميّز<sup>٦</sup> في العدم

١. فلا يلزم الترجيح من غير مرجّح؛ فإنّ الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم و لا وجود له إلّا مع أوّل وجود العالم و لا تمايز بين أجزائه الوهمية إلّا بمجرد التوهم، فطلب الترجيح في تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية في الأمور الغرضية الصرفة و أنّها غير مقبولة أصلاً.

٢. كه اگر اقرار به تخصّص کنند شاید عاجز شدند از دلیل آوردن برای تخصّص پس خود را اولاً آسوده کردند، لا أدري نصف العلم.

٣. جزافاً.

٤. جزافاً.

٥. رغيفي الجائع و طريقي الهارب.

٦. «لم يتميّز» كما في أكثر النسخ المخطوطة عندنا.

الصريح حال<sup>١</sup> الأولى فيها به<sup>٢</sup> أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه<sup>٣</sup> أصلاً، و حال بخلافها.

لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء<sup>٤</sup>، وبدأ بأنهم يقولون: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولى؛ لأن ذلك يقتضي قَدَم الفعل من جانب الفاعل؛ فإنَّ الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له<sup>٥</sup> وجب أن يكون فاعلاً دائماً.

أما إن كانت فاعليته ممكنة فاحتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى<sup>٦</sup> بيانه، و واجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك.

و أراد بالأحوال الأولى الأحوال<sup>٧</sup> التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً.

و يقابلها الأحوال الثانية<sup>٨</sup> المتوقفة على وجود الغير ككونه أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره.

ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال<sup>٩</sup> يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه، أو يكون لاصدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به، أو صدور الفعل أولى بالفعل.

١. و وقت.

٢. «الأولى به فيها» في عدة نسخ.

٣. أي عن الواجب في الحال المذكورة؛ لأن لفظة «فيها» راجعة إلى كلا القسمين.

٤. بيان مذهب الحكماء في أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولى.

٥. باعتبار تمامية الوجود وقوته وشده وعدم نقصانه.

٦. في الفصل الثامن من هذا النمط.

٧. أي حقيقة محضة.

٨. حقيقة ذات إضافة، وسيأتي البحث عن ذلك في الفصل التاسع عشر من النمط السابع قوله: «تنبه

وإشارة: قد تتعين الصفات للأشياء على وجوه...».

٩. و وقت.



و غرضه من ذلك الردّ على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الباقية.

قوله: «و لا يجوز أن تسنح إرادة متجدّدة إلّا لداع<sup>١</sup> و لا أن تسنح جزافاً، و كذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدّد حال. و كيف تسنح إرادة لحال تجدّدت، و حال ما يتجدّد كحال ما<sup>٢</sup> يمهدّ له التجدّد فيتجدّد، و إذا لم يكن تجدّد كانت حال ما<sup>٣</sup> لم يتجدّد له<sup>٤</sup> شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد، و سواء جعلت<sup>٥</sup> التجدّد لأمر تيسّر أو لأمر<sup>٦</sup> زال، مثلاً كحسن من الفعل وقتاً مّا تيسّر، أو معيّن<sup>٧</sup>، أو غير ذلك<sup>٨</sup> مّا عدّ<sup>٩</sup>، أو كقبح كان يكون له أو كان قد زال، أو عائق أو غير ذلك كان فزال».

لما كان الفاعل المختار<sup>١٠</sup> عند المتكلّمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر، احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصّص الطرف الذي يختاره. فأثبتوا له إرادة تتعلّق بذلك الطرف، و هي متجدّدة<sup>١١</sup> عند بعض المعتزلة، و قديمة<sup>١٢</sup> و

١. وهو منفي عنه تعالى.

٢. إرادته، فعل.

٣. ذات.

٤. ضمير راجع إلى «ما».

٥. بالخطاب.

٦. أي القول بصلوح بعض الأوقات.

٧. أو «وقت معيّن» در چاپ قبل، ولی «وقت» جزء متن نیست گر چه در معنى مراداست، و این مقابل «وقتاً ما» است.

٨. مصلحت.

٩. بحسب اصطلاحاتهم.

١٠. بحث الاختيار والإرادة على مذهب المتكلمين.

١١. و حادثه.

١٢. و متعلّقش حدوث.

١٣. زائدة على الذات كما مرّ في الفصل الرابع من هذا النمط.

عند الأشاعرة، وغير زائدة<sup>١</sup> على علمه عند الكعبي.

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة<sup>٢</sup> المتجددة<sup>٣</sup> أولاً بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضي إيثارة أحد المقدورات كشوق<sup>٤</sup> ما<sup>٥</sup> أو ميل إليه، وهو الداعي وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ماعدها جزافاً، وهما<sup>٦</sup> منفيتان عنه تعالى بالاتفاق<sup>٧</sup>.

والجزاف لفظة معربة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير.

وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة<sup>٨</sup>، أو طبيعة كالتنفّس<sup>٩</sup>، أو مزاج كحركات المرضى، أو عادة كاللعب باللحية مثلاً. وهو باعتبار من الفاعل<sup>١٠</sup> كما أنّ العبث يكون باعتبار<sup>١١</sup> من الغاية.

والشيخ أطلقه هاهنا على الفعل الذي تعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق<sup>١٢</sup> أو اختصاص<sup>١٣</sup>.

ثم إن الشيخ جعل الحكم<sup>١٤</sup> أعمّ ممّا فيه التنازع<sup>١٥</sup> للاستظهار<sup>١٦</sup>. فقال: «وكذلك

١. بل هو هي.

٢. ردّاً على المعتزلة.

٣. معنى الجزاف.

٤. اختيار.

٥. أي ذلك الأمر المتجدد.

٦. أي الشوق والميل.

٧. أي عند الحكميم والمتكلم.

٨. أي يقتضيها فكر.

٩. الذي تقتضيه الطبيعة.

١٠. ومتعلق به.

١١. در بطلان.

١٢. في القابل.

١٣. في الفاعل.

١٤. سنوح حالت.

١٥. أي في نفي إرادة متجددة.

١٦. وقوّت دليل.

لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بـ«لاتجدّد حال» أي لا يجوز<sup>١</sup> أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلّق بها الفعل على الإطلاق<sup>٢</sup> سواء كانت<sup>٣</sup> طبيعة أو<sup>٤</sup> إرادة أو قسراً من غير تجدّد.

وأبطل ذلك بأنّ حال الشيء المتجدّد أنّما تكون كحال الفعل المتجدّد الذي كلامنا فيه. وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدّده فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدّد أمر آخر ويتسلسل إمّا دفعة<sup>٥</sup> وهو باطل. وإمّا شيئاً قبل شيء<sup>٦</sup>. وهو القول بحدوث لا أوّل لها. ثمّ أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة<sup>٧</sup>، وبأنّ الإرادة غير زائدة على العلم بقوله: «وإذ لم يكن تجدّد كانت حال مالم يتجدّد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد» وذلك يقتضي إمّا لا صدور الفعل<sup>٨</sup> عن الفاعل<sup>٩</sup> أصلاً، وإمّا صدوره<sup>١٠</sup> في جميع أوقات وجوده.

واعلم أنّ المعتزلة الذين لا يقولون<sup>١١</sup> بالإرادة المتجدّدة لا يعترفون بتجدّد شيء غير الفعل أصلاً مع قولهم: إمّا يكون<sup>١٢</sup> بعض الأوقات أصلح للصدور، وإمّا بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت.

١. بل ينبغي أن تكون ذاته الكاملة في فاعليتها غنيّة عن الشرائط.

٢. متعلّق لقوله: «يحدث».

٣. تفسير لقوله: «على الإطلاق».

٤. إيمان شرائط فاعليته، چون که فاعل یا قابل است بالطبع ویا بالإرادة در فاعل ذي شعور ویا فاعل است بالقصر.

٥. ومجموعة.

٦. شيء متعاقب شيء.

٧. الزائدة على الذات عند الأشاعرة.

٨. المتجدّد.

٩. المستمرّ الثابت.

١٠. پس قول أشاعره که اراده قدیم و زائد بر ذات باری است ومتعلق اراده که حدوث عالم باشد باطل است.

١١. أي بعضی المعتزلة الآخر غير المذكور.

١٢. بالياء الجارة.

فلما فرغ<sup>١</sup> الشيخ عن إبطال القول بتجدّد شيء<sup>٢</sup>، وإبطال القول بأن لا يتجدّد<sup>٣</sup> شيء، أشار إلى أن هذين القولين أيضاً قولٌ بتجدّد، فقال: «و سواء جعلت التجدّد لأمر تيسّر<sup>٤</sup> كحسن من الفعل<sup>٥</sup> وقتاً ما تيسّر» يعني القول بصلوح بعض الأوقات. «أو معيّن<sup>٦</sup>» يعني صيرورة الفعل متأثراً بعد كونه ممتنعاً.

أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم، أو جعلته<sup>٧</sup> لأمر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح، أو امتناع كان فزال عند وقت الإمكان، أو غير ذلك بحسب عباراتهم؛ فإنّ القول بجميع ذلك قول بتجدّد شيء<sup>٨</sup> ما. وقد أبطلناه.

قوله: «قالوا<sup>٩</sup>» فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إضافة الخير و الجود، هو كون المعلول مسبوق بعدم لامحالة، فهذا الداعي ضعيف، قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه. على أنه<sup>١٠</sup> قائم في كلّ حال، و ليس في حال أولى بإيجاب السبق<sup>١١</sup> من حال.

و أمّا كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره كما نبّهت<sup>١٢</sup> عليه.

١. تفريع است به اعلم.

٢. اراده در قول معتزله.

٣. اراده زائد در مذهب اشعري.

٤. لا بأن يكون ممتنعاً ثم يتأتى.

٥. جعل عالم.

٦. در مقابل وقتاً ما.

٧. «أو جعلته» عطف على قوله: «سواء جعلت التجدّد» و الضمير راجع إلى التجدّد و الفعل على هيئة الخطاب كالمنطوف عليه.

٨. در إبطال حجج المتكلم.

٩. أي قال القائلون بوحداية الأوّل تعالى... إلى آخره، و هم الحكماء.

١٠. أي زائداً على ذلك.

١١. أي سبق العدم.

١٢. في صدر النمط الفصل الثالث.

ولما فرغ عن الإشارة إلى قِدَم الفعل بما هو من جانب الفاعل، وبما هو من جانب الفعل، وأبطل القول بالحدوث، أراد أن يشير إلى ضعف حجج القول. وحججهم أيضاً تنقسم إلى ما يتعلّق بالفاعل، وإلى ما يتعلّق بالفعل. فما يتعلّق بالفاعل هو قولهم: إنَّ فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم. وما يتعلّق بالفعل هو قولهم: الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلّا محدثاً. فذكر أن الداعي لهم إلى القول بالحدوث - مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع<sup>١</sup> - هو تعطيل الواجب جلّ ذكره فيما لم يزل عن إفاضة الخير و الجود. إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم<sup>٢</sup>، فهذا غرض ضعيف، ومع ذلك<sup>٣</sup> فهو حاصل في كلّ حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث. أو في وقت آخر حدث قبله أو بعده من غير تخصّص أو لويّة لذلك الوقت دون غيره. وإن كان<sup>٤</sup> الداعي لهم إلى ذلك هو ظنّهم أنّ الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث، فقد نبّهت<sup>٥</sup> في صدر النمط على فساد، وتبيّن لك أنّ المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود. ثمّ إنّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاث<sup>٦</sup> المحكيّة عنهم على امتناع وجود حوادث لا أوّل لها، و بيان وجوه الخطأ فيها.

فقوله: «و أمّا كون غير المتناهي كلّاً موجوداً لكون كلّ واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ. فليس إذا صحّ على كلّ واحد حكم صحّ على كلّ محصل<sup>٧</sup> و إلّا لكان يصحّ

١. و تخلف المعلول عن علّته التامة بل فوق التمام.

٢. از جانب فاعل مختار.

٣. أي زانداً على ذلك. وهذا شرح قول الشيخ: «على أنّه قائم ... إلى آخره».

٤. چه عيب دارد فاعل مختار باشد وفعل مسبوق بعدم زمانی نباشد، الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار.

٥. من أنّ قدم الفعل وإمكانه غير مناف.

٦. في الفصل الثاني عشر من هذا النمط.

٧. قوله: على كلّ محصل كما قال المتكلمون (ص ١٤١) فإنّ يكون لما لا نهاية له كلّية منحصرة في الوجود.

أن يقال: الكلّ من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود؛ لأنّ كلّ واحد يمكن أن يدخل في الوجود. فيحمل الإمكان على الكلّ كما يحمل على كلّ واحد.

إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى، وهو أنّ القول بصحة الحكم على الكلّ بكلّ ما يصحّ أن يحكم به على كلّ واحد، يقتضي القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود؛ لإمكان دخول كلّ واحد منها في الوجود.

وهذا مما يصّرّحون<sup>١</sup> بامتناعه؛ فإنّهم يقولون: مقدورات الله تعالى لا تنهاه، ولا يمكن أن تدخل كلّها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج به إلى الوجود.

وقوله: «قالوا<sup>٢</sup>»: و لم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلاّ شيئاً<sup>٣</sup> بعد شيء، و غير المتناهي المعدوم قد يكون فيها أكثر و أقلّ. و لا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم.

إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة، وهو أنّ غير المتناهي إذا كان معدوماً فقد يمكن أن يزيد و ينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية<sup>٤</sup> التي تنقص كلّ يوم، و كمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونها غير متناهيتين عندهم.

و الحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات.

فإذن ازديادها لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية.

وقوله: «و أمّا توقّف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له، أو احتياج

١. أي المتكلّمون يصّرّحون.

٢. أي الحكماء.

٣. أي متعاقباً.

٤. غير المتناهية.

٥. خلاصه آن که مراد شما از گذشتن امور متناهیہ اگر از یک زمان معین است. در جواب گوئیم: علاوه بر این که این قول شما مصادره بر مطلوب است، زیرا که هنوز اثبات این وقت که مطلوب شما است ننمودیم اصلاً کاذب است و نادرست، زیرا که محصور بین وقتین محدود است و اگر مراد شما از یک زمان معین نیست، بلکه ازلا بوده که قول حکما باشد اشکالی نیست.

شيء<sup>١</sup> منها إلى أن ينقطع إليه مالا نهاية له فهو قول كاذب؛ فإن معنى قولنا: توقف كذا على كذا هو: أن الشئين وصفاً معاً<sup>٢</sup> بالعدم، والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول، وكذلك الاحتياج.

ثم لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال: إن الأخير كان متوقفاً على وجود مالا نهاية له أو محتاجاً إلى أن يقطع إليه مالا نهاية له، بل أي<sup>٣</sup> وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية، ففي جميع الأوقات هذه صفته لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد.

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء، كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها، وذلك محال، فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه أفبان يُعَيَّر لفظها تغييراً لا يتغير به المعنى.

إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية، وهو أن معنى<sup>٤</sup> توقف الحادث اليومي على انقضاء مالا نهاية له أو احتياجه إلى ذلك إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقتاً ما بعينه، لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء مالا نهاية له من الحوادث، أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء مالا نهاية له بعد ذلك الوقت إلى أن تنتهي التوبة إليه، فهو قول كاذب<sup>٥</sup>.

ومع ذلك مصادرة على المطلوب؛ لأن وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم. والحق أن كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث إلا عدد متناه.

١. تعبير ديكراست زیرا که احتیاج لازم توقف است.

٢. أي مع وصف المعية وصفاً بالعدم.

٣. به جای آن.

٤. تقرير الحجة.

٥. لا يقول الحكم به.

وإذا كان كل وقت وجميع الأوقات عندهم واحداً ففي جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقاً.

وإن كان معناه أن الحادث اليومي لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع. قوله: «قالوا: فيجب من اعتبار ما نتبها عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً، و ما يلزم ذلك<sup>١</sup> الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها فيتبعها التغير».

لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هاهنا، وهو أن واجب الوجود لا يختلف نسبه إلى الأوقات، وإلى معلولاته الأولية، يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول؛ إذ لا واسطة غريبة بينهما.

«و ما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً» يعني النفوس الفلكية والأجرام الكلية، فإنها تصدر عن العقول بحسب ذاتها بلا توسط شيء آخر<sup>٢</sup> «إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها» يعني الحركة السرمدية<sup>٣</sup> اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام «فيتبعها التغير» يعني الحوادث اليومية.

قوله: «فهذه من المذاهب وإليك الاعتبار بعقلك دون هواك، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً».

مراده أن التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته؛ فإن ذلك مما لا يرخّص التساهل<sup>٤</sup>. وليس مراده<sup>٥</sup> أن لمسألة الحدوث والقدم تعلّقاً بمسألة التوحيد.

١. كون أولى را.

٢. تفسير.

٣. وهي التي واسطة بين القديم والحادث كما يأتي في الفصل ٢٦ من النمط السابع.

٤. به جهت شرك.

٥. روى سخن به ایراد فخر است که گفته است چه ربط است. مسألة قدم و حدوث را با مسأله توحید؟

٦. أي و ليس مراده من لفظة: «بعد أن تجعل».





[النمط السادس]

في الغايات و مبادئها و في الترتيب [



## النمط السادس: في الغايات و مبادئها و في الترتيب

قال الفاضل الشارح:

«غاية الشيء ما إليه يتحرك و متى وصل إليها وقف».

و الصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط، أما الغاية المطلقة<sup>١</sup> فهي أعم من ذلك، و هي ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية.  
ثم قال:

و هذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد:

أحدها: بيان أن كلَّ فاعل<sup>٢</sup> بالقصد و الإرادة فهو مستكمل بفعله.

و ثانيها: إثبات العقول.

و ثالثها: بيان ترتيب الوجود.

و إنما قدّم الأول لأنه تمام لما قبله، يعني مسألة القدم<sup>٣</sup>، و أساس لما بعده.

بيان الأول: هو أن الباري، إن لم يكن مستكماً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد<sup>٤</sup> و الإرادة، و حينئذ كان موجباً<sup>٥</sup>، و ذلك يؤكد القول بالقدم<sup>٦</sup>.

و أيضاً عذر القائلين بالحدوث - الذي عليه تعويلهم - هو قولهم: إنَّ الباري تعالى أراد<sup>٧</sup>

---

١. انظر شرح التجريد، ص ١٤٨ للأستاذ الشمراني روي فداء في الغاية.

٢. غايات. قوله: «وثانيها...» أي مبادي.

٣. قدم الفعل.

٤. لأنَّ الفاعل بالقصد كذلك.

٥. يعني فعلش تخلف نمى كند.

٦. الشيء ما لم يجد لم يوجد بالكسر.

٧. زائده كه اراده قديم ومراد حادث.

في الأزل خلق العالم في وقت بعينه<sup>١</sup>.

و بإبطال أنه يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر:

و بيان الثاني<sup>٢</sup> هو أن كون حركات الأفلاك شوقيّة تشبّهية الذي به يستدلّ على وجود العقول أنما يثبت<sup>٣</sup> بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافات؛ وذلك أنما يثبت بأن يقال: لو كانت حركتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بها. والعالي لا يكون مستكملاً بالسافل.

و أقول: إنه لما أثبت للوجود مبدأً أوّل في النمط الرابع كان من الواجب أن يبيّن كيفيّة مبدئيّه، فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والإبداع.

ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلّيّة، وهي أن أيّ الفاعلين<sup>٤</sup> لا يكون لأفعاله غاية<sup>٥</sup>، وأنهم يكون لأفعاله غاية<sup>٦</sup>.

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف<sup>٧</sup> الثاني، فدلّ ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ<sup>٨</sup> لغايات<sup>٩</sup> تلك الأفعال، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين، وساقه ذلك إلى النظر التام في إثبات تلك الموجودات، ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأوّل إلى المرتبة الأخيرة<sup>١٠</sup>؛ ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب.

١. كه مخصص اراده است.

٢. أي أساس لما بعده.

٣. هذا الكون الشوقي.

٤. كما للواجب.

٥. و غرض.

٦. و غرض خارجي.

٧. غير الواجب والعقول.

٨. عقول.

٩. تشبّه.

١٠. هيولى.

## [ الفصل الأول ]

تنبيه

«أتعرفُ ما الغني؟ الغنيّ التامّ هو الذي يكون غير متعلّق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، و في هيئات متمكّنة من ذاته، و في هيئة كمالية إضافية لذاته. فمن احتاج إلى شيء آخر<sup>١</sup> خارج عنه حتّى يتمّ له<sup>٢</sup> ذاته، أو حال<sup>٣</sup> متمكّنة من ذاته، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك، أو حال<sup>٤</sup> لها إضافة مّا، كعلم أو عالميّة أو قدرة أو قادريّة، فهو فقير محتاج إلى كُـسْبٍ».

هذا التعريف لمعنى الغنيّ.

و المقصود أنّ مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأوّل يقتضي أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

واعلم أنّ صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه، وإلى ما هو له بسبب وجود غيره.

و الأوّل ينقسم إلى ماليس من شأنه أن تعرض له نسبة<sup>٥</sup> إلى غيره، وإلى ما

---

١. وغاية.

٢. در اول.

٣. چون حیات.

٤. در دوم.

٥. در سوم.

٦. حیاة.

٧. حقیقیة.

من شأنه<sup>١</sup> ذلك.

وهذه ثلاثة أصناف:

الأول: هو الهيئات المتمكنة<sup>٢</sup> من ذات الشيء.

و الثاني: هو الهيئات الكمالية الإضافية، وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ<sup>٣</sup> إضافات له إلى غيره.

و الثالث: هو الإضافات<sup>٤</sup> المحضة.

و الشيخ ذكر أن الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء: ذاته، و الهيئات المتمكنة من ذاته، و الهيئات الكمالية<sup>٥</sup> الإضافية له.

و لم يذكر الإضافات المحضة<sup>٦</sup>؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها.

ثم لما ذكر أن الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ذكر أن ما يتعلق في شيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغني، بل فقير محتاج إلى كسب. و هذا الكلام كعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية.

قال الفاضل الشارح:

قوله: «فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير فهو فقير محتاج إلى كسب» كلام خارج عن قانون الخطابة<sup>٧</sup>؛ فإنه لا معنى للفقير<sup>٨</sup> إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير، و حينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير، و معلوم أن ذلك مملا فائدة فيه.

١. حقيقة ذات إضافة.

٢. حياة.

٣. چون علم و قدرت.

٤. صفات إضافية - محضة.

٥. نه إضافية محضة.

٦. چون وجود ندارند به جز وجود غير.

٧. أي الفائدة.

٨. موضوع.

وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة تصوّره.

وأقول: كلام هذا الفاضل يقتضي أن تكون كلّ قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة. وليس كذلك؛ فإنّ الحدّ يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور، ويجعل ذلك مقدّمة خطابية. على أن قولنا: «الفقير في شيء ما فقير» ليس بمتكرّر؛ لأنّ الموضوع هو الفقير المقيد<sup>١</sup>، والمحمول هو الفقير المطلق، وذلك يجري مجرى قولنا: «الموجود في شيء موجود».

وأيضاً هذا الفاضل قد صدّر شرحه لهذا الفصل بأن قال: «المقصود من هذا الفصل ذكر ماهيّة الغني، وهو الذي لا يفتقر إلى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقيّة<sup>٢</sup>». وذلك يقتضي<sup>٣</sup> أن يكون قوله<sup>٤</sup>: «الغني هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور<sup>٥</sup>» شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد؛ لأنّ الحدّ والمحدود شيء واحد.

وإذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل<sup>٦</sup> الحدّ وما يقابل<sup>٧</sup> المحدود بإزائهما أيضاً شيئاً واحداً.

١. بشيء ما.

٢. أعمّ از ذات اضافه وغير ذات إضافة.

٣. الواو حالّية. وهذا من كلام الخواجة أوردّه معترضاً على الفاضل الشارح. وخلاصة الاعتراض: أنّ قوله تحريراً لمرام الشيخ: «الغني هو الذي لا يفتقر إلى الغير» كان قبيضه «الفقير هو الذي يفتقر». وهذا هو قوله: «فمن افتقر فهو فقير».

و بهذا القول اعترض على الشيخ. فالاعتراض وارد عليه أيضاً. ثمّ قوله: «بلى لو قال» هذا من كلام الخواجة أيضاً يقول لأنّ اعترض الفاضل على الشيخ بهذا الوجه كان له وجه. وإن كان سؤالاً لفظياً وكان له الجواب: «أنّه لما كان...» إلى آخره. فهذا السؤال كان له وجه بخلاف الأوّل.

٤. أي قول الفاضل.

٥. المذكورة الثلاثة.

٦. تقيض.

٧. تقيض.



و يكون كلامه هذا جارياً مجرى قول مَنْ يقول: الإنسان هو الحيوان الناطق و ما ليس بالحيوان الناطق فليس بإنسان.

فلا أدري لِمَ صار الأول تعريفاً مقبولاً، و الثاني قولاً مستنكراً غير مقبول؟ مع كونهما<sup>١</sup> في الحكم واحداً.

بلى لو قال: إنَّ الشيخ قد قال في الأول: إنَّ الغنيَّ هو الذي لا يتعلَّق بغيره.

و قال بعده: فمن احتاج إلى غيره فهو فقير.

و كان من الواجب أن يقول: و من تعلَّق بغيره، فهو فقير.

لكان سؤالاً لفظياً.

و كان الجواب أنَّه لما كان في الأول قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج؛ لئلا يكون

تعريف الغنيِّ به تعريفاً بما<sup>٢</sup> يقابله، بل أورد التعلُّق الذي قام مقامه في إفادة معناه.

و لما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف أورد الاحتياج؛ ليعلم أنَّه استعملهما بمعنىين

متقاربين (متغاثرين - خ ل).

١. أصل وقيض.

٢. در موضوع و محمول یکی بودن.

٣. الذي هو مشتمل على الدور؛ لأنَّ الشيء مأخوذ من المقابل مع حرف رافع.

## [ الفصل الثاني ]

### تنبيه

«اعلم أنَّ الشيء<sup>١</sup> الذي أنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، و يكون ذلك أولى<sup>٢</sup> و أليق به من أن لا يكون، فإنَّه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى و أحسن به مطلقاً.

و أيضاً لم يكن ما هو الأولى و الأحسن به مضافاً.

فهو مسلوب كمالٍ ما يفتر فيه إلى كسب»

إنَّ قوماً من المتكلِّمين يعلِّلون أفعال الباري تعالى بالحسن و الأولويَّة.

فيقولون: إنَّ إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه، و فعله<sup>٣</sup> أولى من تركه؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق.

و الشيخ أراد أن ينبِّه على أنَّ هذا الحكم في حقِّ الله تعالى مقتضى لإسناد نقصان إليه. و تقريره: أنَّ الشيء الذي يحسن<sup>٤</sup> به أن يفعل فعلاً، و يكون «أن يفعل» أحسن<sup>٥</sup> به من «أن لا يفعل» فإنَّه إن فعل كان ما<sup>٦</sup> هو أحسن به في نفسه حاصلاً، و كان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضاً حاصلاً، و هما صفتان له:

---

١ . جهون واجب الوجود - تعالى - .

٢ . چنان كه متكلم گویند.

٣ . كمال إضافي.

٤ . به صفة مطلقة.

٥ . صفة إضافية.

٦ . فعل.

إحداهما مطلقة.

والأخرى كمالية إضافية إلى آخر.

وإن لم يفعل<sup>١</sup> لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً حاصلاً، ولما هو أحسن به من شيء آخر. ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله، وفعله غيره. فإذاً هو في ذاته مسلوب كمالٍ مفتقر إلى غيره في كسب الكمال.

## [ الفصل الثالث ]

تنبيه<sup>١</sup>

«فما أقبح ما يقال: من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها؛ لأنّ ذلك<sup>٢</sup> أحسن بها، و لتكون فعالة للجميل؛ وإنّ ذلك من المحاسن و الأمور اللائقة بالأشياء الشريفة.

و أن الأول الحقّ يفعل شيئاً لأجل شيء<sup>٣</sup> و أن لفعله لِمِئَةٍ». هذا تصريح بالمقصود<sup>٤</sup> الذي أوماننا إليه في الفصل المتقدّم، و هو كنتيجة لما قبله. و مراده واضح.

و قد جعل الحكم عامّاً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامّة إمّا بذواتها<sup>٥</sup>، أو بعللها مع إبداعها.

وإنّما سلب الغاية<sup>٦</sup> عن فعل الحقّ الأول جلّ جلاله مطلقاً؛ لأنّ الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين:

أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية؛ فإنّ ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود.

---

١. في سلب الغاية عن فعل الحقّ الأول عزّ وجلّ.

٢. فعل إضافي.

٣. وغرض.

٤. والنتيجة.

٥. واجب الوجود.

٦. حيث قال: «وإنّ الأول الحقّ...» إلى آخره.

و الثاني: من حيث يتم<sup>١</sup> فاعليته بماهيّة تلك الغاية؛ فإنّ ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته.

والحقّ الأوّل، لما كان تاماً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه، فإذا لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل و غاية للوجود كلّ.

## [ الفصل الرابع ]

### تذنيب

«أتعرف ما المِلِكُ الحقُّ؟ المِلِكُ الحقُّ هو الغنيُّ الحقُّ مطلقاً، و لا يستغني عنه شيء في شيء، و له ذات كلِّ شيء: لآته<sup>١</sup> منه، أو ممّا منه ذاته. فكلُّ شيء غيره فهو له مملوك، و ليس له إلى شيء فقر». سياقة الكلام تقتضي أن يُوسم هذا الفصل بالتنبيه، و الذي قبله بالتذنيب، و لاشكَّ في أنَّ التقديم و التأخير سهوٌ وقع من الناسخين. و هذا الفصل مشتمل على تعريف معنى المِلِك. و قد اعتبر فيه ثلاثة أشياء: أحدها: كونه غنيّاً مطلقاً. و هو سلبى<sup>٢</sup>. و الثاني: افتقار كلِّ شيء في كلِّ شيء إليه، و هو إضافي. و الثالث: كون كلِّ شيء له، و هو أيضاً إضافي. و علَّل ذلك بكون كلِّ شيء منه؛ فإنّه لما كان كونه غاية للأشياء، هو كونه فاعلاً لها بعينه، صحَّ تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه.

١. أي كلِّ شيء.

٢. در پیش در معنی وی فرمود: «غیر متعلّق ...» ص ١٤٥.

## [ الفصل الخامس ]

تنبيه<sup>١</sup>

«أتعرف ما الجود؟»

الجود هو إفادة ما ينبغي لالْعَوْضِ.

فلعلَّ مَنْ يَهْبُ السِّكِّينَ لِمَنْ لَا يَنْبَغِي لَهُ لَيْسَ بِجَوَادٍ، وَ لَعَلَّ مَنْ يَهْبُ لِيَسْتَعِيْضَ مُعَامِلَ وَ لَيْسَ بِجَوَادٍ.

و لَيْسَ الْعَوْضُ كُلُّهُ عَيْنًا، بَلْ وَ غَيْرُهُ حَتَّى الثَّنَاءُ<sup>٢</sup> وَ الْمَدْحُ، وَ التَّخْلَصُ مِنَ الْمَذْمَةِ، وَ التَّوَصُّلُ إِلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى الْأَحْسَنِ<sup>٣</sup>، أَوْ عَلَى مَا يَنْبَغِي.

فَمَنْ جَادَ لِيَشْرَفَ، أَوْ لِيُحْمَدَ، أَوْ لِيُحْسِنَ بِهِ مَا يَفْعَلُ فَهُوَ مُسْتَعْبِضٌ غَيْرُ جَوَادٍ. فَالْجَوَادُ الْحَقُّ<sup>٤</sup> هُوَ الَّذِي تَقْبِضُ مِنْهُ الْفَوَائِدُ لِالْشُّوقِ مِنْهُ وَ طَلَبِ قَصْدِي لشيءٍ يَعودُ إِلَيْهِ.

وَ اعْلَمْ أَنَّ الَّذِي<sup>٥</sup> يَفْعَلُ شَيْئًا، لَوْلَمْ يَفْعَلْهُ، قُبِّحَ بِهِ أَوْلَمْ يَحْسِنَ مِنْهُ! فَهُوَ بِمَا يَفْعَلُهُ مِنْ فَعْلِهِ مُتَخَلِّصٌ<sup>٦</sup>.

يريد تعريف معنى الجود. وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء:

أحدها: معنى الإفادة.

١. انظر: التعليقات، ص ٢٢ و الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ١٩٤. و الأسفار، الإلهيات، ج ٣، ص ٨٤.

٢. راجع في ذلك ص ١٧٨ ج ١ من الأسفار، ط ١.

٣. كه عين ليستند.

٤. حال.

٥. پس جز واجب - تعالى - کسی جواد حق نباشد.

٦. پس اگر خلق عالم کند به جهت احسن که گذشت جواد مطلق باز نباشد.

و الثاني: أن يكون ما يفيد المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً<sup>١</sup> بالقياس<sup>٢</sup> إليه.

و الثالث: أن لا يكون لعوض.

و باقي الكلام بيان للعوض، وهو ظاهر.

قال الفاضل الشارح:

لفظة «ينبغي» مجملة يراد بها:

تارة: الحسن العقلي، كما يقال: العلم متأينبغي.

و تارة: الإذن الشرعي، كما يقال: النكاح متأينبغي.

و الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، ولا يليق بهم التفسير الثاني. ولا معنى لها سوى هذين.

و أقول: هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة إما معترلة يقولون بالحسن العقلي، وإما فقهاء يفتنون بالإذن الشرعي.

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ.

غاية ما في الباب أنهم استعملوه على سبيل النقل الاصطلاحي بإزاء هذين المعنيين، لكن ذلك يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه.

وكيف لا، و علماء اللغة جميعاً ذكروا أنه من أفعال المطاوعة. يقال: بغيته، أي طلبته. فانبغي، كما يقال: كسرتة فانكسر. و هو قريب متأفسرناه.

و اعلم أن القدح في أمثال هذا الكلام الذي استحسنته الخواص و العوام، و جرى مجرى النكت<sup>٣</sup>، بمثل ما ذكره<sup>٤</sup> هذا الفاضل لا يليق بأمثاله؛ لأنه يدل على صدوره عن عصبية أو

١. أي مختاراً، من آثر. برگزیده.

٢. مفهوم لغوي.

٣. طرفه.

٤. هنا يمدح الخواجة كلام الشيخ بأنه جرى مجرى النكت.

٥. متعلق بالقدح.



حسد أو قلة إنصاف. حاشاه عن ذلك.

ثم إنه قال:

القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجود لوجب أن يقال للحجر الذي سقط من سقف و وقع على رأس عدوِّ إنسانٍ ما فعات ذلك العدو: إنه جواد مطلق؛ لحصول ما ينبغي منه لالموض.

والجواب: أن الجواد أنما يكون من يصدر<sup>١</sup> عنه الجود بالذات لا بالعرض.

و هاهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات؛ لأنَّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعيّة، وهي استفادة كمال منه لنفسه لا إيصال كمال لغيره، وإنّما وقع على رأس إنسان اتّفاقاً، والاتّفاق<sup>٢</sup> يكون بالعرض.

ثم إنَّ الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات، بل يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء، وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء.

ثم إنَّ المقتضي لموت إنسان لا يكون مقتضياً لموت عدوِّ إنسان آخر بالذات، بل بالعرض.

ثم إنَّ المقتضي لموت عدوِّ إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات، بل بالعرض.

فهذا حال مثاله الذي أورده.

وكذلك القول في الدواء المصحِّح أو المزيل للمرض؛ فإنّه يصحِّح و يزيل المرض بالعرض، وإنّما يفعل بالذات كميّة مضادّة للكميّة غير الملائمة.

وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعيّة، فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلاّ بالعرض.

فإن قيل: فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بأنّه ما يكون بالذات.

أجيب عنه بأنّه لو عرّف الجواد لاحتاج إلى ذكر هذا القيد، لكنّه لما عرّف الجود لم يحتج

١. أي من ذوي العقول.

٢. كحفر بئر و المثور على كنز.

إليه، كما أنه من عَرَفَ البارد بأنه شيء يصدر عنه كَيْفِيَّةُ كذا وكذا، احتاج إلى أن يقول: بالذات.

أما إذا عَرَفَ البرودة بأنها كَيْفِيَّةُ كذا وكذا لم يحتج إلى أن يقول: بالذات. ونعود إلى المقصود، ونقول: فإذا قد ظهر أن كُلَّ فاعل يفعل بالطبع من غير إرادة، أو بإرادة فهو مستكمل إما بنفس فعله، أو بما يستعيضه. فالجواد هو كُلُّ فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب. قال الفاضل الشارح:

و قول الشيخ: «و اعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به» إلى آخره. إعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط.

أقول: قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط، وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئاً لقبح ذلك به، و تباينت في المحمول، فإنه حكم عليه هناك بأنه مسلوب كمال، و هاهنا بأنه متخلص أي مستعيض ما.

فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنّه هذا الفاضل.

## [ الفصل السادس ]

### إشارة

«و العاليي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتّى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض؛ فإنّ ما هو غرض قد يتميّز عند الاختيار من نقيضه، و يكون عند المختار أنّه أولى و أوجب، حتّى أنّه لو صحّ أن يقال فيه: إنّهُ أولى في نفسه و أحسن ثمّ لم يكن عند الفاعل أنّ طلبه و إرادته أولى به و أحسن لم يكن غرضاً.

فإذن الجواد و الملّك الحقّ لا غرض له، و العاليي لا غرض له في السافل».

الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار، فهو أخصّ من الغاية.

و القائلون بأنّ الباري تعالى أنّما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنّه أنّما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته، و ذلك لا ينافي كونه غنيّاً وجوذاً.

فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بدّ من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه؛ لأنّ الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له.

ثمّ أنتج من ذلك: أنّ الملّك الحقّ لا غرض له مطلقاً، و أنّ العاليي لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقياس إلى السافل؛ لأنّه ربّما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه، كالنفوس الفلكيّة التي لم تبدع كاملة، فهي مستفيدة الكمال ممّا فوقها.

## [ الفصل السابع ]

### تنبيه

وفي نسخة: «تتميم».

«كلّ دائم حركة بإرادة، فهو متوقّع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه، حتّى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح. فما<sup>١</sup> جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة والإرادة<sup>٢</sup>». معناه أنّ كلّ متحرّك ذي إرادة فهو مستكمل.

و ينعكس عكس النقيض إلى أنّ ما لا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرّك ذي إرادة. والمقصود أنّ الباري تعالى و العقول الكاملة في إبداعها لا تباشر التحريك، وأنّ النفوس المحرّكة للأفلاك بالإرادة مستكملة بحركاتها.

---

١. الذي أو شيء.

٢. أي الإرادة الزائدة.

## [ الفصل الثامن ]

### وهم و تنبيه

«اعلم أنَّ ما يقال من أنَّ فعل الخير واجب حسن في نفسه، شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه و يمجّده و يزكّيه، و يكون تركه ينقص منه و يثلمه. و كلّ هذا ضدّ الغني».

لما تبين أنَّ الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره مستكمل، بقي وجه آخر، وهو أن يقال: الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه أو إلى غيره، بل لأنَّ الفعل في نفسه واجب حسن، فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضى لاختيار الفاعل إياه. فهذا هو الوهم.

وقد نبّه على فساد بهما مرّ، وهو أنَّ حسن الفعل و وجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني، بل المقتضي للاختيار هو كونه ممّا ينزّهه عن الذمّ أو يمجّده و يصيّرّه مستحقاً للمدح. و كلّ ذلك ضدّ الغني.

و اعلم أنَّ القائلين بالوجوب و الحسن و القبح العقلية يعرفون الحسن، بأنّه كلّ فعل يقتضي استحقاق مدح أو لا استحقاق ذمّ.

فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذمّ فهو واجب و إلا فلا.

و القبيح، بأنّه كلّ فعل يقتضي استحقاق الذمّ؛ و لأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التنزيه<sup>١</sup> و التمجيد و استحقاق الثناء و المدح و الحمد و التخلّص من المذمّة، و ما يجري مجراها في هذه الفصول.

## [ الفصل التاسع ]

### إشارة

«لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول: إنَّ تمثّل<sup>١</sup> النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه<sup>٢</sup> ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولاً فيضاً<sup>٣</sup>». و ذلك هو العناية<sup>٤</sup>.

و هذه جملة ستُهدى سبيل تفاصيلها». لتأبّن أنّ العلل العالية لا تفعل لفرض في الأمور السافلة، و جب عليه أن يبيّن أنّ النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره بقصد وإرادة، ولا بحسب طبيعة، ولا على سبيل الاتّفاق أو الجراف. فذكر في هذا الفصل أنّ تمثّل النظام الكلّي - أي تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية، التي يجب و يليق أن يقع كلّ موجود منها في واحد من تلك الأوقات - يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب و التفصيل. و الذات المفوضة في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها. و هذا المعنى<sup>٤</sup> هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته.

١. معنى التمثّل و منابع آن در حاشيه در فصل هفتم نمط سوم بيان شد به آنجا مراجعه كنيد.

٢. أي من الباري.

٣. ص ١٩٧ الفصل الثاني و المشرون من النمط السابع.

٤. حاصله: أنّ التمثّل الذي هو العلم العناني صار مفيضاً للإيجاد.

و هذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح:

المقصود من هذه الفصول التسعة هو أَنَّ كُلَّ فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله. ووجه نظم الفصول أن يقال: لو كان البارئ تعالى فاعلاً بالإرادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً. والتوالي بالاتفاق باطلة، فالمقدم باطل. بيان الشرطية: أَنَّ من فعل بالإرادة ففعله أولى به. فإذا هو مستكمل بفعله. وذلك ينافي الغني، وينافي الملك أيضاً لاعتبار معنى الغنى في حده، وينافي الجواد الذي لا يفعل لمعوض.

لا يقال: إنه إنما فعل لأنَّ الفعل في نفسه حسن، أو لا يصلح النفع إلى الغير. لأننا نقول: الإتيان به ينزّهه<sup>١</sup>. و عدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذم. وحينئذ يعود الاستكمال.

ولما ثبت أَنَّ الفاعل بالإرادة مستكمل ثبت أَنَّ العالي لا يفعل لأجل السافل، ولما ثبت أَنَّ الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة، وقد اتفقوا على عنايته، وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك.

وأقول: ليس المقصود من هذه الفصول هو أَنَّ كُلَّ فاعل بالإرادة مستكمل، بل هو مقدمة في إثبات المقصود. والمقصود نفي الغرض عن أفعال المبادئ العالية؛ لأنَّ النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الأولى وغايات أفعالها. ووجه التلفيق بين الفصول أَنَّ الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها هذه الثلاثة؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها، ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله. وقدم الغني؛ لأنه أدل على ذلك، ففسره في الفصل الأول، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده، ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما.

و ذكر في الفصل السادس والثامن أَنَّ الفاعل إذا قصد نفع الغير أو حسن الفعل كان

١. أي عن استحقاق الذم.

أيضاً<sup>١</sup> مستكملاً، ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالية جعل الحكم عاماً.

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً إليها<sup>٢</sup> - مع أنه تابع للإرادة - بين أن المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست ممّا يباشر تحريكها.  
ولما فرغ من ذلك ذكر أن نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها، و ذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات.  
ثم قال الفاضل الشارح:

و الحجة بعد تهذيبها خطابية<sup>٣</sup>؛ لأنه يقال: ما معنى أنه لو فعل بالإرادة يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً؟

فإن عنيت أنه متى فعل ما<sup>٤</sup> وجب عليه لم يستحقّ الذمّ كان إلزام الشيء على نفسه؛ فإنّ التالي عين المقدّم فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه، أو دفع المذمة بفعله؛ فإنّ النزاع لم يقع إلّا فيه.  
وإن عنيت به شيئاً آخر فينبه.

فظهر أن الحجة خطابية<sup>٥</sup> من باب الطامات<sup>٦</sup>.

أقول: وهذا يدلّ على أنه يرى تكرار الشيء خطابية. وقد قال من قبل<sup>٧</sup>: إن ذلك خارج عن قانون الخطابة<sup>٨</sup>.

و الجواب عن قوله: «ما معنى قوله: الباري تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً» أن يقال:

١. مقدّمته لنفي الغرض عن أفعال الباري.

٢. أجرام افلاك.

٣. لا برهانية.

٤. بالإرادة.

٥. يعني در ظاهر خطاييه ظنيّه است لكن چون مكرراست طامات است.

٦. الطامة: پوشيده، الطامات: التزويرات والكرامات.

٧. في الفصل الأول من هذا النمط.

٨. يعني تكراراً بلا فائدة.



معناه أنه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله؛ فإنَّ الحاصل لا يطلب حصوله.

و عن قوله: «لَمْ لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية أو دفع المذمة» أن يقال: لأنَّ المستفيد لشيء لا يكون تاماً إن لم يكن ذلك الشيء.

و الحكم<sup>١</sup> بأنَّ هذا البيان اقناعي من باب الطامات، أو ليس. مفوضٌ إلى مَنْ نظر في الكلامين وأنصف.

## [ الفصل العاشر ]

### في إثبات العقول

تنبيه

«قد تبين لك أنَّ الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية و بإرادة جزئية. و تعلم أنَّ مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر. فكانت إرادة مما يشبه العناية<sup>١</sup> المذكورة.

و أنت تعلم أنَّ المراد الكلي ليس ممَّا يتجدد و يتصرَّم على انقطاع أو على اتصال، بل إما أن يكون محصل الطبيعة أو معدومها، و الأمور الدائمة<sup>٢</sup> لا يجوز أن يقال: لم يزل شيء لها مفقوداً ثم حصل، و لا يجوز أيضاً أن يقال: لم يزل حاصلًا و هو مطلوب، بل كلَّ كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية و لا ظنية و لا تخيلية.

و ليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا؛ لأنَّ نفس الواحد ممَّا مرتبطة ببدنه من حيث تنمُّه لتطلب مبادئ الكمال منه.

و لولا هذا<sup>٣</sup> لكانا جوهرين متباينين.

و أمَّا نفس السماء فهي إما صاحب الإرادة الجزئية أو صاحب إرادة كلية تتعلق

١. بدون غرض وإرادة واستكمال.

٢. أي المجردة المحضة كالعقول.

٣. أي الارتباط.

بها لتتال ضرباً من الاستكمال إن كان.

و فيه سرٌّ.

قال الفاضل الشارح:

الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق. وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الأولى.

وأقول: إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده، بل قصد بعد نفي الغاية عن أفعال المبادئ العالية ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك، ولزمه من ذلك إثبات العقول. فبدأ فيما قصده ببيان أن المبدأ الفاعل<sup>١</sup> لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية. وهذا الفصل مشتمل عليه.

وتفريده: أن نقول: قد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين: كلية وجزئية، وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى - يعني الإرادة التي لا تعلق لها بأمر جزئي، التي تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها - يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور بالكميات<sup>٢</sup>.

فتلك الذات إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية. وإما أن لا تكون.

والأول هو المسمى بالعقل.

والثاني هو المسمى بالنفس، لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً؛ لثلاثة أمور:

الأول: أن العقل المحض لا يصحبه فقر، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة.

وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به.

والثاني: أن المراد الكلي - كما مر<sup>٣</sup> - ليس ممّا يتجدد ويتصرم على انقطاع الكميات

١. أي المباشر لحركة السماء ليس عقلاً محضاً.

٢. أقول: هذا الكلام المنيع هو أحد البراهين على تجرد النفس الناطقة.

٣. آخر النمط الثالث.

المنفصلة، أو على اتصال الكميات المتصلة، بل يكون شيئاً واحداً إما موجود الطبيعة أو معدومها دائماً.

وإنما الأمور الدائمة المتشابهة الأحوال - أعني المجردة المحضة كالعقول - لا يجوز أن يقال: كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل، أو يقال: كان حاصلها وهي مع حصوله طالبة له، بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية؛ لأنّ الظنون والتخيّلات أنما تكون بسبب الفواشي الجسمانية، وهي مبرأة عنها.

والمحرّك السماويّ بخلاف ذلك؛ فإنّه مريد لأمر جزئية تتجدّد وتتصرّم على الاتّصال.

وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته إذا هرب منه.

والثالث: أنّ الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا؛ فإنّ نفوسنا مرتبطة بأجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها. وقد صارت بذلك متّحدة بها إنساناً واحداً. ولو لا هذا الارتباط لكانا جوهرين متبائنين.

فإذن مبدأ الإرادة الكلّية المطلقة ليس هو نفس السماء.

وأما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية منطبعة في جسمها على مذهب إليه المشاؤون، أو صاحب إرادة كلّية مفارقة وقد تعلّق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها؛ لينال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقليّ المفارق، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل الفعّال.

قوله: «إن كان» أي إن كان صاحب إرادة كلّية - كما وصفنا - موجوداً للسماء.

وإنما أورد هذه اللفظة؛ لأنّه لم يرد أن يصرح بخلاف القوم<sup>١</sup> على سبيل القطع.

والسرّ هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس، وهو أنّ صاحب الإرادة الكلّية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحداً حتّى يتحصّل الارتباط وتتمّ الحركة المتصلة.

## [ الفصل الحادي عشر ]

### في غاية الحركة السماوية

إشارة وتنبية

«و لا يمكن أن يقال: إنَّ تحريكها<sup>١</sup> للسماء لداعٍ شهوانيٍّ أو غضبيٍّ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي<sup>٢</sup>».

يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية، وهي التشبُّه بالمبادئ العالية<sup>٣</sup> التي هي العقول المجردة، وأن ينبِّه على وجود تلك المبادئ.

فتقول: تبين فيما مرَّ أنَّ التحريك الإرادي يكون صادراً إما عن تصوّر حسِّي أو عن تصوّر عقليّ.

و الصادر عن التّصوّر الحسِّي يكون الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر.

فإذن هذا التحريك يكون لداعٍ إما شهوانيٍّ أو غضبيٍّ، كما في أنواع الحيوانات.

و أمّا الصادر عن التّصوّر العقليّ فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العمليّ.

و تحريك السماء لا يجوز أن يكون لداعٍ شهوانيٍّ و غضبيٍّ؛ لأنهما يختصّان بالجسم

الذي يفعل و يتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتدّ.

---

١. أي نفس السماء.

٢. بواسطه آن كه در نخست قياس به نحوكلّی مرتّب نمايد، و نتیجه جزئی برگيرد.

٣. العقل العملي مثل تهذيب الأخلاق الذي هو بالنسبة إلى الشخص نفسه، أو تدبير المنزل الذي هو

بالقياس إلى أهله و عهاله، و سياسة المدن التي هي بالقياس إلى الممالك.

٤. أي المقول.

أو ينتقم<sup>١</sup> من مُحيل<sup>٢</sup> له فيغضب.

و أيضاً لأنَّ كلَّ حركة إلى لذيذ أو غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية، فإذاً هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي.

قوله: «ولا بدَّ أن يكون لمعشوق و مختار، إمَّا لينال ذاته أو حائله أو لينال ما يشبههما».

كلَّ تحريك إراديٍّ فهو لشيء يطلبه المريد و يختار وجوده على عدمه، وكلَّ مطلوب مختار فهو محبوب، و دوام الحركة أنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة و المحبة المفرطة هي العشق.

فإذاً لا بدَّ أن يكون تحريك السماء لمعشوق و مختار، و ذلك المعشوق و المختار يكون إمَّا شيئاً غير محصل الذات، أو شيئاً محصل الذات.

فإن لم يكن<sup>٣</sup> محصل الذات وجب أن يحصل بالحركة و إلا لكان الطلب طلباً للآشيء، و هو محال.

والشيء المحصل بالحركة يكون أينما أو وضعاً أو كيفاً أو كمّاً أو ما يتبعها من كمالات الجسم، و حينئذٍ إمَّا تكون الحركة لينال ذات المعشوق.

و إن كان المعشوق<sup>٤</sup> محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك.

فإنما أن تكون تلك الحال حالاً من المعشوق كمشاة أو محاذاة أو موازاة أو ملاقات

١. «و ينتقم من مُخلٍّ» كما في عدة نسخ مصحّحة. و قد ترجمه عبدالسلام الفارسي أيضاً على ما في المتن، حيث قال: «و لا بدّ است كي آن حرکت از برای معشوقی و چیز کی برگزیده او باشد بود، یا از برای آن کی ذات وی اندر یابد، یا حال وی اندر یابد» ص ١٩٨. و ما في المتن أيضاً مطابق لشرح المحقّق الخواجه.

٢. «مخلٍّ» كما في عدة نسخ مصحّحة، من أخلّ بالخفاء المعجمة و تضعيف اللام، وفي بعضها من مُحيل بالحاء المهملة.

٣. أي القسم الأول.

٤. أي القسم الثاني.

لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة، وحينئذ تكون الحركة لينال حالاً ما من المعشوق.  
وإما أن لا تكون تلك الحال حالاً منه، ويجب حينئذ أن تكون ممّا يناسب إمّا ذات  
المعشوق أو حالاً<sup>١</sup> من أحواله، وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة، وحينئذ  
لا تكون الحركة حركة لأجله.  
هذا خلف.

فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق أو حاله.  
فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون إمّا لأن ينال  
ذاته أو حاله، أو لينال ما يشبههما.  
قوله: «ولو كان للأول<sup>٢</sup> لو قف إذا نيل، أو طلب المحال. وكذلك<sup>٣</sup> لو كان لطلب نيل  
الشبه من حيث يستقرّ. فهو لنيل شبه لا يستقرّ».

أقول: أي ولو كان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته أو حال منه - وبالجملة يكون من  
كمالات المتحرّك التي لا تكون حاصلة فيه - لكان لا يخلو إمّا أن يحصل وقتاً ما، أو لا يحصل  
أبداً.

فإن حصل وقتاً ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله.  
وإن لم يحصل أبداً وكان المتحرّك يطلبه أبداً فهو طالب للمُحال.  
والإرادة<sup>٤</sup> المنبعثة عن إرادة كليّة - يتصوّر بها جوهر عاقل<sup>٥</sup> مجرد عن الغواشي  
المادّية - يستحيل أن تكون نحو شيء محال.  
فإن<sup>٦</sup> المعشوق ليس من كمالات المتحرّك، ولا ممّا يتحصّل بالحركة ذاته أو حاله.

١. أي يناسب.

٢. أي لنيل الذات.

٣. أي أيضاً محال.

٤. أي الجزئية.

٥. أي نفس كليّة.

٦. متبجّه.

بل هو شيء متحصل الذات خارجاً عنه، ليس من شأنه أن ينال.

فظهر أن المتحرك أنما يريد نيل التشبه به.

ثم لا يخلو إما أن يكون تحريكه لنيل<sup>١</sup> شبه يستقر، ككمال ما قارَ يوجد فيه شيئاً بكمال المعشوق، أو يكون لنيل شبه لا يستقر.

والأول محال؛ لأنه يقتضي عود القسمين المذكورين، أعني الوقوف عند النيل أو طلب المحال، فبقي أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر.

قوله: «فلا ينال بكماله<sup>٢</sup> إلا على تعاقب يشبه المنقطع<sup>٣</sup> بالدائم<sup>٤</sup>، وذلك أن المتبدل إذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب، ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة ونوعه<sup>٥</sup> أولصفه حفظ بالتعاقب».

أي فلا ينال الشبه بكماله؛ إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم<sup>٦</sup> لاتصاله؛ وذلك إذا كان المتبدل<sup>٧</sup> من الجزئيات<sup>٨</sup> غير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب<sup>٩</sup>.

وكل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج إلى الفعل حين انتهاء النوبة إليه<sup>١٠</sup> لامحالة، ونوعه أو صفه حفظ بالتعاقب. والتشبه أنما يكون بذلك الباقي<sup>١١</sup>

١. رسيدن.

٢. الذي لا يستقر.

٣. أي الفلك.

٤. أي العقل.

٥. مثل حركت از مشرق به مغرب. قوله: «أو لصفه» مثل اين كه سالى يك دوره برود.

٦. متعلق بقوله: «يشبه».

٧. أي الحركات.

٨. حركات جزئية.

٩. الاستمراري.

١٠. على سبيل الاتصال، أي خروج من القوة أيضاً.

١١. المستمر المتصل.



المحفوظ<sup>١</sup> دون الزائل المتصرّم<sup>٢</sup>.

قوله: «فيكون المتشوّق متشبّهاً ما بالأمور التي بالفعل<sup>٣</sup> من حيث براءتها عن القوة، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبّه بالعالّي لا من حيث هو إفاضة على السافل<sup>٤</sup>».

أقول: «فيكون المتشوّق» يعني محرّك السماء<sup>٥</sup> «متشبّهاً» بنحو «ما» من التشبّه. وفي بعض النسخ: «فيكون المتشوّق» بفتح الواو «تشبّهاً ما» يعني يكون ما إليه يتشوّق المتحرّك هو تشبّهاً ما «بالأمور التي بالفعل» يعني المعشوق وهو العقل «من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض» أي في حال كونه<sup>٦</sup> راشحاً عنه الخير «من حيث هو تشبّه بالعالّي»<sup>٧</sup> يعني مقصوده بالقصد الأوّل هو التشبّه به من حيث البراءة عن القوة<sup>٨</sup>. وأمّا بالقصد الثاني فأن يرشح عنه الخير حال التشبّه كما يرشح عن معشوقه. وفي لفظة «يرشح» استعارة لطيفة، وهي أنّ الخير لا يفيض عن المحرّك<sup>٩</sup> بالذات، بل يفيض عن العقل عليه، ويرشح عنه على ماتحته.

قوله: «و مبدأ ذلك<sup>١٠</sup> في أحوال الوضع التي هي هيئات فيآضة<sup>١١</sup>».

١. أي الطبيعة.

٢. أي الأفراد.

٣. معشوقات كه عقولند.

٤. أي لا بالنسبة إلى المناصر.

٥. أي نفسها.

٦. محرّك السماء.

٧. معشوق.

٨. بحصول الكمال.

٩. أي نفس الفلك.

١٠. أي التشبّه بالكامل.

١١. وذلك لأنّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلّية في العقليّات الأسفار ص ٤٨ و ص ١٣٤.

وإنما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل<sup>١</sup> بما يمكن<sup>٢</sup> من التعاقب». يعني ومبدأ ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع؛ وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل على الاتصال غير القارّ - أعني الحركة - لا يقع إلّا<sup>٣</sup> في أربع مقولات كما تبين<sup>٤</sup> في العلم الطبيعي.

والفلك لا يمكن أن يتغيّر<sup>٥</sup> في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والأين. فإذن لاخروج له من القوة إلى الفعل إلّا في الوضع.

وإنما قال: «التي هي هيئات فيّاضة» لأنّ الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفليّة بحسب أوضاعها. والهيئات ليست بذاتها فيّاضة، لكن لما كانت معدّات للإفاضة وصفها بأنّها فيّاضة.

وإنما يجري ما بالقوة فيها - يعني في السماء - مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب؛ ولذلك<sup>٦</sup> يحصل التشبه. فهذا تقرير ما في الكتاب.

وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه؛ لاشتغاله على بيان غاية الحركة السماويّة التي هي التشبه، وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به، أعني العقل.

١. «ما بالقوة فيها فيخرج إلى الفعل بما يمكن من التعاقب» كما في غير واحدة من النسخ المصحّحة. وفي بعضها - المصحّحة - مشكولة هكذا: «وإنما تحزى ما بالقوة فيها فيخرج إلى الفعل بما يمكن من التعاقب».

٢. أي يسبب التعاقب.

٣. خبر «أنّ».

٤. الفصل ١٦ من النمط الثاني، قوله: «الجسم الذي في طباعه ميل مستدير...» إلى آخره.

٥. راجع الفصل السادس عشر من النمط الثاني.

٦. أي لأجل العملية، فعلت كمال بعد كمال.

## [ الفصل الثاني عشر ]

### تنبيه

«لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية<sup>١</sup> واحداً و هو مختلف.

و لو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لشابهه في المنهاج. و ليس كذلك إلا في قليل.»

أقول: يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة.

و اعلم أن الفيلسوف<sup>٢</sup> الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن التشبه به في الجميع شيء واحد و هو العلة الأولى، و أشار في مواضع أخر إلى أن كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به.

فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة.

و سيذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي يتلوه.

و تقرير الكلام أن التشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً؛ و ذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة و لا وضعاً معيناً، و ليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيناً و إلا لكان النقل عنه بالقسر<sup>٣</sup>، و لا جهة معينة، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل<sup>٤</sup> في طبيعة الفلك المقتضية

١. في نسخة أخرى: «الأجرام السماوية». و هو الصحيح؛ لما سيأتي من كلام المحقق الطوسي.

٢. أي أرسطو.

٣. و قسر در أفلاك نیست.

٤. خبر.

لتشابه أجزائه<sup>١</sup> و أحواله.

و نفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن تريد تلك الجهة او الوضع، إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك؛ لأن الإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها.

فإذن السبب اختلاف الأغراض، ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها.

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين<sup>٢</sup> وغيرهم<sup>٣</sup> ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم، فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به، على ماسياتي بيانه.

والشيخ أبطل ذلك، بأنه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والأقطاب. وإن أوجب قصوراً<sup>٤</sup> فأنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة<sup>٥</sup>.

وليس التشابه موجوداً إلا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير الممثل لفلك القمر<sup>٦</sup>؛ فإنها<sup>٧</sup> تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب.

و اعترض الفاضل الشارح<sup>٨</sup>:

بأن تشبه الفلك بالمقل هو بأن يستخرج كمالاته<sup>٩</sup> اللاحقة به إلى الفعل كما في العقل.

١. چون بسيط است.

٢. كندی و ابن زكريا.

٣. ابی البركات اليهودي.

٤. عن التشابه.

٥. تشابه.

٦. و في عدة نسخ: «لا مخالفته».

٧. «غير ممثل القمر» كما في عدة نسخ.

٨. نسخة صحيح این است یعنی اصل آن که «فإنها» است درست است؛ زیرا که معنی عبارت چنین است که ممثلات به فلك بروج غير از ممثل فلك قمر در حرکت و قطب و منطقه با فلك البروج شباهت دارند، به خلاف ممثل فلك قمر که جوزهرأ و باشد با فلك البروج در قطب و منطقه توافق دارد. أما در حرکت به خلاف آنست، زیرا که فلك البروج از مغرب به مشرق حرکت می کند که او را حرکت به توالی گویند ولي ممثل قمر به عکس آن حرکت می نماید.

٩. غرضه نفي إثبات العقول الكثيرة، و ينتهي كلامه بأن عقلاً واحداً يكفي في حركاتها؛ حيث قال: «فإذن المتشبه به شيء واحد».

١٠. علم و قدرت و اراده.

و هذا<sup>١</sup> معنى مشترك بين العقول، و ليس لما به امتياز كلّ عقل عن آخر مدخل في ذلك.  
فإذن المتشبه به شيء واحد.

و الجواب: أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي. و تلك الأمور<sup>٢</sup> و إن كان اختلاف الحركات قد دلّنا على إنشائها<sup>٣</sup>، لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء<sup>٤</sup> بيانه.  
قال:

و يحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء،  
بيانه، فلا تكون كلّ هيولى قابلة إلاّ لحركة خاصّة.  
و الجواب عنه - مضافاً إلى مامر<sup>٥</sup> - أن ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية<sup>٥</sup>،  
و قد مرّ فساد.

---

١. أي فعلية الكمالات.

٢. الجزئية.

٣. أي «إنشائها».

٤. في الفصل الرابع عشر من هذا النمط.

٥. بما أن كه ارادى است.

## [ الفصل الثالث عشر ]

وهم وتنبيه

«ذهب قوم إلى أَنَّ المتشبه به واحد فقط، و أَنَّ الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة، ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت، فينال الغرض بالحركة، ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نقاعة لما تحت و إن<sup>١</sup> لم تكن الحركة في أصلها، لذلك<sup>٢</sup> جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض<sup>٣</sup>، و بين جعلها على هيئة نقاعة.

و نحن نقول<sup>٤</sup>: لو جاز أن يتوخي بهيئة الحركة نفع السافل لجاز أن يتوخي بالحركة ذلك أيضاً.

و كان لقائل أن يقول: لما كان لها أن تتحرك، و أن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتي الحركتين. ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته، بل إذا كان الأصل هو أنها لاتعمل لأجل السافل، بل إنما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك».

قال الشيخ في سائر كتبه:

إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذ يقول، إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر - و كانوا

١. و صلية.

٢. أي لم يكن أصل الحركة لما تحت، بل للتشبه بما فوق.

٣. تشبه.

٤. في الجواب.

سمعه أيضاً و علموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها - أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ماتحت القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض و الشوق إليه، وإن اختلاف الحركات كان، ليعتلف ما يكون من كلّ واحد منها في عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع.

كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمّت موضع، و اعترض له إليه طريقان: أحدهما: يختصّ بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء و طره.

و الآخر: يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحقّ، و جب - من حكم خيريته - أن يقصد الطريق الثاني و إن لم تكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته.

قالوا: وكذلك حركة كلّ فلك أنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة و بهذه السرعة لينفع غيره.

فهذا تقرير هذا الوهم.

ثم قال في إبطاله:

فأول ما نقول لهؤلاء: أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصداً ما لأجل شيء معلول، و يكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك و يعرض في نفس الحركة، حتّى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصّها، و الحركة كانت لاتضرّها في الوجود و تنفع غيرها و لم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أو أعسر. فاختارت الأنفع.

و إن كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلّة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة و إن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة. وكذا الحال في قصد السرعة و البطء.

قال:

و ذلك لأنّ كلّ قصد يكون من أجل مقصود فهو أقص وجوداً من المقصود: لأنّ كلّ ما

من أجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر.

ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس<sup>١</sup>.

فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضوع، وهو واضح.

قال الفاضل الشارح:

المعارضة<sup>٢</sup> بالسكون غير واردة؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل

بخلاف السكون.

فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها بكل الحركات.

فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون.

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء.

وأقول: ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم<sup>٣</sup> ما ذهبوا إليه<sup>٤</sup> من القول

بأنه يطلب التشبيه، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة<sup>٥</sup> و

هيئتها<sup>٦</sup>، بأن التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن؛ وذلك على

تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء، فالعلة الداعية إلى إسناد أصل

الحركة إلى التشبيه هي بعينها داعية إلى إسناد هيئتها إلى مثل ذلك.

قوله: «وإذا كان كذلك وقع الاختلاف هاهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف

من النفع<sup>٧</sup>. فإذاً المتشبه به أمور مختلفة بالعدد».

١. قوله: «وذلك... إلى - الأخس» ليس من المتن. وهو عبارة الشيخ المنقولة من سائر كتبه. والخط

المرقوم عليه في الطبع السابق الحبري خطأ من النسخ.

٢. قول الشيخ: نقض وفاضل سماء معارضة.

٣. أي تسليم الشيخ.

٤. خروج از قوه به فعل.

٥. برأى تشبه.

٦. اختلاف حركات برأى سافل.

٧. بيان «ما» في «ما يتبع».



أقول: أي إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ماتحته وقع الاختلاف، بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف، وهو نفع ماتحت الفلك.

ثم صرح بالمقصود، وهو كون المتشبه به أمورا كثيرة.

قوله: «وإن جاز<sup>١</sup> أن يكون المتشبه به الأول<sup>٢</sup> واحداً ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية».

أقول: هذه إشارة إلى مامر ذكره. وهو قول الفيلسوف الأول<sup>٣</sup> إن المتشبه به واحد. فحملة الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد، يعني العلة الأولى.

واعترض الفاضل الشارح عليه:

بأن ذلك الواحد<sup>٤</sup> إن كان متشبهاً به من حيث<sup>٥</sup> هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وإن لم يكن متشبهاً به، بل كان المتشبه به غيره أو شيئاً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو<sup>٦</sup> متشبهاً به.

وأيضاً تحليل الحركة الدورية بذلك أنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها<sup>٧</sup>. أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين<sup>٨</sup> عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها بذواتها. فتخليها<sup>٩</sup> بكون المتشبه به واحداً باطل<sup>١٠</sup>.

والجواب عن الأول: أن المتشبه به علة بوجه ما<sup>١١</sup> للحركة وإن لم يكن علة فاعلية لها.

١. وصلية.

٢. أي أرسطو.

٣. علت أولى.

٤. كه غير را مدخلیت در تشبه نیست.

٥. و حال آن كه معلم گفت واحد است.

٦. مستقيم.

٧. چون جهت ندارند.

٨. برای امری كه واجب است لذاته، «ذاتی شیءى كه لم يكن معللاً».

٩. لأنّ الذاتى لا يعلّل.

١٠. في الجملة علة غائية لا فاعلية.

و العلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة. فكذلك التشبه به.  
و أيضاً كون التشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به لا يتصور إلا بعد وجوده  
المستفاد من العلة الأولى.

فإذن ليس هو متشبهاً به إلا مع اعتبار العلة الأولى.  
و لا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الأولى و ما به تماز كل  
حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص.  
و للجواب عن الثاني: أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء واجب لذاته؛ لأن المتصرم  
لا يجب<sup>١</sup> الأمر ثابت<sup>٢</sup>.

فإذن هي للأفلاك ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شيء آخر هو التشبه.  
و إذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك. فأن تكون  
استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى.

١. بدون انضمام اشياء.

٢. ذوات الأفلاك.

## [ الفصل الرابع عشر ]

### زيادة تبصرة

«الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة؛ فإن قوى البشر<sup>١</sup> و هم في عالم الغربة<sup>٢</sup> قاصرة عن اكتناه مادون هذا. فكيف هذا؟ و جَوَزَ أنه إذا كان المحرّك<sup>٣</sup> يريد تشبهاً ينال منه على التجدد<sup>٤</sup> أمراً أن يعرض منه في بدنه<sup>٥</sup> انفعال يليق بذلك التشبه، من طلب الدوام<sup>٦</sup> كما يعرض في بدنك<sup>٧</sup> من انفعالات تتبع انفعال نفسك.

و أنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سرّ واضح خفيّ. فاجتهد و اعلم أنه كيف يمكن ذلك<sup>٨</sup>، و أنها تكون هيئة تشبه الخيالات<sup>٩</sup> لاعقلية صرفة<sup>١٠</sup> و إن كانت<sup>١١</sup> خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد<sup>١٢</sup> تلك القوى

---

١. أي نفوسهم.

٢. استكمالي.

٣. نفس مجرد.

٤. كمالات بعد كمال.

٥. أي في بدن المجرد وهو نفس الملك.

٦. بيان للانفعال، أي طلب أمر دائم.

٧. چون تصور شي. كنى حمرة در چهره ات آید.

٨. متابعت بدن نفس را.

٩. أي الجزئية.

١٠. كلية.

١١. اگر چه.

١٢. شدة وضعف.

## الجهمانية.

و أنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك، و ربّما تأدّت إلى حركات من بدنك.

ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنّا فيه فاسمع.

قد تبين ممّا مرّ أنّ محرّك الفلك أنّما يخرج بتحريكه إيّاه أو ضاعه من القوّة إلى الفعل؛ طلباً للكمال اللاتق به.

و الأوضاع الخارجة إلى الفعل و إن كانت كمالات ما، لكنّها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم لا بالقياس إلى محرّكه<sup>١</sup>.

فالكمال اللاتق بالمحرّك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوّة، لكن الكمال و التشبه أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك و قوَع اللوازم<sup>٢</sup>.

فإذن هاهنا شيء ما يحصل لمحرّك<sup>٣</sup> كلّ فلك بالتحريك<sup>٤</sup> يقع عليه باعتباره<sup>٥</sup> مقيساً إلى المحرّك<sup>٦</sup> اسم الكمال، و باعتباره مقيساً إلى المبدإ<sup>٧</sup> المفارق<sup>٨</sup> اسم التشبه.

و الشيع ذكر في هذا الفصل أنّك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال، فليس لك أنّ تكلف نفسك تصوّر ماهياتها المختلفة بالتفصيل<sup>٩</sup>؛ فإنّ القوى البشرية الممنونة<sup>١٠</sup> بالشواغل البدنيّة قاصرة عن تصوّر ماهيّة ما هو أقرب إليه منها، مثلاً كماهيات كثيرة من

١. نفس.

٢. چون تشكيك در ذاتی نشود پس به لازم و عرضی.

٣. نفس.

٤. متعلّق بقوله «يحصل».

٥. تحريك.

٦. نفس فلك.

٧. أي العقول المفارقة.

٨. أي التشبهات المختلفة، بسبب كثرة العقول.

٩. قد مرّ معناها في الفصل التاسع عشر من النمط الثالث.

١٠. أي المبتلية بالشواغل... الخ.

كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل. فكيف هذا؟

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصوّر كيفية صدور التحريك عن الشيء<sup>١</sup> المتصور بصورة عقلية، وأورد لذلك مثلاً واضحاً، وهو أن القوة الخيالية في الإنسان التي هي المبدأ الأول لتحريك بدنه لا تتمطّل عند إيمان نفسه الناطقة في أفكارها العقلية، بل تتمثّل فيها صور خيالية تحاكي تلك الأفكار نوعاً ما<sup>٢</sup> من المحاكاة.

وكثيراً ما تعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس، كاضطراب، بَقْعة أو دهشة أو سكون أو غير ذلك.

فمشاهدة هذه الأمور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمرّ تابع لانفعال يحصل في صورته، ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصوّر كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل.

وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها، محرّكة للفلك بتوسط صورة حيوانية، منبعثة عنها، منطبعة في الفلك كنفسنا الناطقة بعينها.

فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله: «وَأَنْتَ إِذَا طَلَبْتَ الْحَقَّ بِالْمُجَاهِدَةِ» أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد لجمهور المشائين «فَرَبَّمَا لَكَ سِرٌّ» هو تجرّد النفس الفلكية «واضح» بعد ما أطلعت على أحوال نفسك «خفي» قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية «فاجتهد».

و باقي الفصل واضح.

و هاهنا قد تمّ كلامه في غايات أفعال النفس الفلكية، لكن لما كان ذلك مشتملاً على إثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات أكّد إثبات العقول بضرب آخر من البيان، وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله.

١. قوّة خياليه مثلاً.

٢. چون که بر نحو تقدّر و تشکّل حکایت کند نه به نحو تجرید.

## [ الفصل الخامس عشر ]

### في كيفية اتصاف القوى بالنهاية و اللانهاية

تنبيه

«القوة<sup>١</sup> قد تكون على أعمال متناهية<sup>٢</sup> مثل تحريك القوة التي في المدرة، وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء. ثم تسمى الأولى متناهية و الأخرى غير متناهية و إن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين<sup>٣</sup>».

النهاية و اللانهاية<sup>٤</sup> من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته، و تلحق كل ماله أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية.

فمنها: ما يعرض للكم المتصل، وهو تناهي المقدار و لانهائه.

و منها: ما يعرض للكم المنفصل، وهو تناهي العدد و لانهائه.

و المقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد - لانهاية<sup>٥</sup> المقادير، أعني ترايد الاتصال - فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الأعداد، أعني مراتب الانفصال.

---

١. مبدأ أثر، قد مر تعريفها في الفصل التاسع عشر من النمط الثالث.

٢. به شرح تجريد أستاذ شعراني ٥ ص ١٤٠ در تناهي و لا تناهي مراجعه كنيد.

٣. شدة مثلاً أو كما في الشرح. وهذا هو الصواب.

٤. انظر: «المباحث المشرقية» ج ١، ص ٥٠٦.

٥. مجرور بدل من قوله: «لانهايته» و كذا قوله: «لانهاية الأعداد» و می شود که منصوب باشد و مفعول فيه نوعی، گویا وجه اخیر صواب است. یعنی این گونه و این نوع از لا تناهي.

والشيء الذي له مقدار - كالجسم أو عدد كالعلل - ففرض النهاية واللاتهية فيه ظاهر. أما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد - كالقوى التي يصدر عنها عمل متّصل<sup>١</sup> في زمان أو أعمال متوالية لها عدد - ففرض النهاية واللاتهية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال.

والذي<sup>٢</sup> بحسب المقدار<sup>٣</sup> يكون إمّا مع فرض وحدة العمل لاتّصال زمانه، أو مع فرض الاتّصال في العمل نفسه لامن حيث تعتبر وحدته أو كثرته. فالقوى بهذه الاعتبار تكون ثلاثة أصناف:

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة، كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة.

ولا محالة تكون التي زمانها أقلّ أشدّ قوة من التي زمانها أكثر. ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان<sup>٤</sup>.

والثاني: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتّصال في أزمنة مختلفة، كرماء تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء.

ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقلّ. ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد في المدة، كرماء يختلف عدد رميهم.

ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقلّ. ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه.

فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة، والثالث بالعدة.

١. متناهي وغير متناهي.

٢. متناهي وغير متناهي.

٣. نه عدد.

٤. بل في آن.

وإذا قلّر ذلك فنقول: نبّه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتّصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الإجمال. وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة أو العدة فقط؛ ولذلك<sup>١</sup> تمثّل بالمذرة التي تتحرّك حركة متناهية بحسبهما، وبالسماة التي تتحرّك حركة غير متناهية بحسبهما.

وذكر أنّ المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين<sup>٢</sup> مع أنّهما قد يقالان لغير المعنيين، يعني يقالان للكَمّ أو لما هو<sup>٣</sup> ذوكمّ.

١. به جهة فقط.

٢. مدة و عدة.

٣. جسم طبيعي.



## [الفصل السادس عشر]

### في أن الحركة التي علة الزمان وضعيّة دورية

إشارة

«الحركات<sup>١</sup> التي تفعل<sup>٢</sup> حدوداً و نقطاً، هي التي يقع بها الوصول و البلوغ عن

١. یعنی حرکتين مختلفين که سکون بينهما باشد.

٢. مراد از حرکات، حرکات مستقیم مختلف است چه این که حدود و نقط، حدود و نقط حقیقی است نه فرضی اعتباری که در امتداد يك خط مستقیم یا مستدیر لحاظ میشود.

مقصود در این فصل این است که مشاء، زمان را مقدار حرکت می دانند، و زمان را غیر منتهای که لاأول له و لاآخر له زیرا که فیض الهی ازلاً و ابدأ متحقق است و عالم قدیم زمانی است، پس باید راسم زمان هم متحرکی باشد به حرکت غیر منتهای حرکتی که لاأول لها و لاآخر لها.

این حرکت از متحرکی چنانی، یا باید يك حرکت استقامی غیر انعطافی باشد، و یا حرکات استقامی انعطافی باشد، و یا يك حرکت استداری. در فرض اول با تنهایی ابعاد سازگار نیست و متحرک استقامی در بعد منتهای راسم زمان غیر منتهای نمی شود. در فرض دوم بین حرکات مختلف که منعطف آن دو است سکوناً ما لازم آید سکونی لاینقطع زیرا که مثلاً بعد از الف تا با است، و متحرک را در هر يك از الف و با انعطاف است، و در هر انعطافی سکونی پس چنین متحرک راسم زمان غیر منتهای متصل واحد نمی شود، پس در نتیجه می ماند حرکت دوریه وضعیه که راسم زمان کذایی است و متحرك به چنین حرکت فلکی به نام محدد الجهات است که او را فلک نهم و معدل النهار و فلک اطلس و فلک الافلاک و اسامی دیگر گویند و حرکت اولی رابد و منسوب کنند که راسم زمان غیر منتهای و رابط بین حادث و قدیم است و از این حرکت تعبیر به حرکت سرمديه می کنند.

حجت شیخ در اشارات همانست که در فصل هشتم مقاله چهارم طبیعیات شفاء ص ۱۴۰ ط ۱، اقامه کرده است.

حجت مشهور که خواهی در شرح نقل کرده است ناتمام است زیرا که متحرک به حرکت استقامی

محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل؛ فإنّ الايصال ليس مثل المفارقة والحركة و غير ذلك ممّا لا يقع في آن.

ثمّ إنّهُ يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدّ و تكون صيرورته غير موصل دفعة و إن بقي زماناً لا يكون الشيء مفارقاً و متحركاً.

و الآن<sup>١</sup> الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة. و بينهما زمان كان فيه موصلاً، و هو زمان السكون لامحالة.

يريد بيان امتناع اتّصال الحركات المختلفة<sup>٢</sup> بعضها ببعض من غير<sup>٣</sup> أن يقع بينها سكونات؛ ليبين به أنّ الحركة التي هي علّة الزمان و ضعيتة دورية.

و اعلم أنّ القدماء اختلفوا في هذه المسألة، فذهب المعلّم الأوّل و أصحابه إلى إثبات

→ انعطافي كه دو حركت مختلف از او صادر ميشود مستلزم تتالي آئين نيست زيرا كه سبب دو حركت مختلف كه دو ميل مختلف باشد. در آن نام برده نشد تا از نهايت يك ميل و از بدايت ميل ديگر دو آن وصول و غير موصل فهميده شود و تخلل سكون بين آن دو به علت بطلان تتالي آئين لازم آيد و نتواند راسم زمان چنانني شود، زيرا كه مي شود بنا بر تقرير حجت مشهور يك آن فصل مشترك بين دو حركت مستقيم مختلف انعطافي باشد مثل نقطه اي كه فصل مشترك دو خط و خطي كه فصل مشترك بين دو سطح و سطحي كه فصل مشترك بين دو جسم است. اما حجت شيخ تمام است كه علت هر يك از دو حركت مختلف كه ميل است و محرك موصل عبارت از آنست در حجت آورده شده است پس آن وصول آن ميل، و آن بدايت اين ميل يك آن فصل مشترك نمي توانند بوده باشند لذا بعلى بطلان تتالي آئين بين دو آن سكون ما لازم آيد كه چنين متحرك به حركت استقامي انعطافي راسم زمان نمي تواند بوده باشد تا مدعي بگويد بعد متناهي است مقبول است و زمان غير متناهي و حركت سرمديه است هم قبول است و لكن در اين بعد متناهي كه از الف تا با است متحرك از الف به با و از با به الف الى غير النهايه حركت استقامي انعطافي داشته باشد و راسم زمان چنانني بوده باشد. اين تحرير خلاصه اي در بيان غرض اين فصل بنا بر ممشاي مشاء است، با امر حركت حثي و حركت جوهرى بر مبناي حكمت متعاليه و تجدد امثال صحف عرفانيه آميخته نشود و اشتباه پيش نيايد.

١. و حركه.

٢. حال.

٣. منطفاً و مسترجعة.

٤. كه سكون بينهما نباشد.

هذا السكون. و ذهب أفلاطون و من تبعه إلى نفيه.

و لكل واحد من الفريقين حجج و مناقضات.

و الحجة المشهورة لمثبتيه: أَنَّ المتحرك إلى حدٍّ ما بالفعل أَمَّا يصير أصلاً إليه في آنٍ، ثم إنَّه إذا تحرك عنه فلا مُحالَّة يصير مفارقاً أو مبائنًا له بعد أن كان أصلاً أيضاً في آنٍ.

و لا يمكن اتِّحاد الآنين؛ لأنَّ ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه أصلاً مبائنًا معاً.

فإذن هما متفائران.

و لا يمكن تتالي آئين من غير تخلُّل زمان بينهما؛ لما مرَّ في إبطال القول بالأجزاء التي لا تتجزأ. فإذن بينهما زمان.

و المتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحرِّكاً؛ لأنَّه ليس بمتحرك إلى ذلك الحدِّ، و لا عنه. فإذن هو ساكن.

و هذه الحجة ضعيفة؛ لأنَّها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة، التي تقطعها حركة واحدة.

و قد أبطلها الشيخ في الشفاء<sup>٢</sup> بأن قال:

مباينة<sup>٣</sup> المتحرك للحدِّ التي هي حركته عنه أَمَّا تقع في زمان كالحركة.

فإنَّ عنوان المباينة طرف زمان<sup>٤</sup> المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول؛ لأنَّه طرف للحركة عن ذلك الحدِّ، و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة.

و إنَّ عنوانه أنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بأنَّه مبائن فهو أنْ مفائرٌ لذلك الآن و يكون بين الآنين زمان<sup>٥</sup>. ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان، بل

١. أي كون هذا وهذا معاً.

٢. انظر الشفاء، الطبيعيات، المقالة الرابعة، الفصل الثامن، ص ١٤٠.

٣. أي قولهم كذا.

٤. الذي هو في اليمين على زعمهم.

٥. وهذا مقبول مسموع.

يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المبائن لذلك الحد.

قال:

وكذلك إن أوردوا بدل لفظة المبينة لا مماشة؛ فإنه يجوز أن يكون طرف<sup>١</sup> زمان اللامماشة مماشة.

ثم أقام الحجة على ذلك:

بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور إنما تصدر عن علة<sup>٢</sup> موجودة تسمى - باعتبار كونها مُزيلة للمتحرك عن حدٍّ ما مقربة له إلى حدٍّ آخر<sup>٣</sup> - ميلاً. وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور، لكن لا تسمى باعتبار الإيصال<sup>٤</sup> ميلاً.

فإذن هي موجودة في آن الوصول<sup>٥</sup>.

والميل من الأمور التي توجد في آن، وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان كالحركة<sup>٦</sup>.

وأما المبينة فلا تحدث<sup>٧</sup> إلا بعد وجود ميل ثانٍ يحدث أيضاً<sup>٨</sup> في آن ويبقى زماناً<sup>٩</sup> نا. فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو أن الوصول؛ لامتناع اجتماع المئين المختلفين في جسم واحد كما مر.

فإذن بين الآتين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً.

١. كما قلنا فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه أن الوصول.

٢. كه پای علت را میان آوردن فرقه باقول پیش این است.

٣. بعد الوصول.

٤. المتقدم على الميل.

٥. قبل الميل.

٦. فالميل آني.

٧. أي المبينة التي هي اللامماشة فلا تحدث ولا تحصل إلا الخ.

٨. در برگشتن سنگ مثلاً.

٩. كالميل الأول.

١٠. مستمراً وسياًلاً.

و بعد تقرير هذه المقدمات نعود إلى تقرير المتن فنقول: الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالتالي تفعل حدوداً و نقطاً.

و الحدّ أعمّ من النقطة؛ فإنّ كلّ نقطة حدّ، و لا ينعكس.

و جميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً، مثلاً الحركة في الكيف إذا كانت متوجّهة إلى غايةٍ ما ثمّ راجعة عنها؛ فإنّها إنّما تنتهي إلى حدّ ما ترجع عنه. فهي قد فعلت ذلك الحدّ. و إنّما أورد النقط بعد ذكر الحدود؛ لأنّ البيان في الحركات الأينيّة المختلفة التي تفعل نقطاً هي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل و أوضح.

و إنّما وصف تلك الحركات<sup>١</sup> بأنّها هي التي يقع بها الوصول و البلوغ؛ لأنّ الحركة المتوجّهة إلى حدّ ما إنّما تنقطع بالوصول إليه، فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة، و الحركة الواحدة التي لا تنقطع، لا يقع بها وصول إلّا بالقرض.

و إنّما ذكر المحرّك الموصل بقوله: «عن محرّك موصل»؛ لأنّ الحجّة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين، أعني الميلين.

و لم يسمّ المحرّك الموصل بالميل؛ لأنّه إنّما يسمّى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ.

و إنّما وصف المحرّك بأنّه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل؛ ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن.

و أشار إلى إمكان وجوده<sup>٢</sup> في آن بقوله: «فإنّ الإيصال ليس مثل المفارقة و الحركة و غير ذلك ممّا لا يقع في آن».

ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني<sup>٣</sup> بقوله: «ثمّ إنّّه يزول عنه كونه موصلاً» إلى قوله: «لا يكون الشيء مفارقاً و متحرّكاً».

١. المختلفة.

٢. قال في المقدّمة: علّة الحركة الموصلة تسمّى ميلاً، باعتبار كونها منزلة للمحرّك عن حدّ ما مقربة له إلى حدّ آخر لا باعتبار الإيصال.

٣. محرّك.

٤. بعد الوصول.

وإنما قال: يزول عن المحرك كونه موصلًا، مع أنَّ المحرك<sup>١</sup> القريب - أعني الميل الأول - لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك للحد؛ لأنَّ المحرك الأصلي الذي ينبعث الميل عنه - أعني الطبيعة أو الإرادة أو القوة القاسرة - ربّما يكون باقياً ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً، وهو الميل.

وأشار بقوله: «في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد» إلى أنَّ الزوال المذكور أنما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلاً.

وأشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً» إلى أنَّ وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان؛ وذلك لأنَّ الشيء إذا كان موصلًا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر، فلا بدَّ من أنَّ يفصل بين الزمانين، ولا يجوز أن يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلًا ولا غير موصل؛ لامتناع خلوه من التقيضين.

ولا يجوز أن يكون موصلًا؛ لأنَّ الأمر الموجود ما لم يرد عليه أمر يعدمه فإنَّه لا يزول. والوارد إذا كان ممّا يوجد في آن كان لامحالة موجوداً في الآن الفاصل، فكان اللاإيصال الذي هو معلوله أيضاً حاصلاً معه.

وإنما لم يذكر المحرك الثاني<sup>٢</sup> - أعني الوارد المتجدد - لأنَّ الحجة تتمشّى من غير ذلك؛ فإنَّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما، بل لأنَّ كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر.

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه<sup>٣</sup> المغني عن ذكر وجود الميل الثاني.

ثمَّ أشار إلى تغاير الآتين بقوله: «و الآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلًا دفعة».

وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآتين بقوله: «و بينهما زمان كان فيه موصلًا» وذلك

١. محرك موصل.

٢. أي الميل الثاني.

٣. هو زواله.

لأنَّ الميل الثاني لم يتجدّد فيه بعد. وإنّما قال: «و هو زمان السكون لامحالة» لأنَّ سبب الحركة - أعني الميلين - معدومان. وهاهنا قد تمّت الحجة.

قال الفاضل الشارح:

إنّها مبنیة على استحالة تنالي الآتات. وفيه إشكال: و هو أنّ عدم الآن يكون إمّا على التدریج أو دفعة.

و الأوّل باطل وإلاّ لصار الآن زمانياً<sup>١</sup>. و الثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلاً بأن وجوده، فيلزم تنالي الآتین.

قال:

و أجاب الشيخ عنه في الشفاء: بأن قال: قولكم: عدم الآن إمّا أن يكون على التدریج أو دفعة تقسيم غير منحصر؛ لأنّ هناك قسماً ثالثاً، و هو أن يكون عدمه في جميع الزمان<sup>٢</sup> الذي بعده.

فلو قال<sup>٣</sup> السائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يقال: إنّه في جميع الزمان الذي بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلوم أنّ ذلك ليس في الزمان الذي بعده لكان جوابه: أنّ آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم، ليس آنّا آخر بل هو عين ذلك الآن.

و لا يستحيل أن يتّصف الشيء بصفة<sup>٤</sup> في زمان، و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف<sup>٥</sup> تلك الصفة<sup>٦</sup>.

١. در شرح فاضل شارح «زماناً» می باشد و ظاهراً «زمانیاً» دراین جا تصرف ناسخ است. پس اشکال مرحوم قطب بنابرین لازم نمی آید

٢. بدون تدریج.

٣. قول شیخ.

٤. معدومة، عدم آن.

٥. وجود.

٦. عدم.

قال<sup>١</sup>:

هذا تقرير كلام الشيخ.

والإشكال باقي<sup>٢</sup> عليه من وجهين:

الأول: أن حصول الشيء أو عدمه، على التدرّج<sup>٣</sup> غير معقول؛ لأنّ زمان الحصول حينئذٍ يحتمل الانقسام.

ففي الجزء الأول منه مثلاً، إن لم يحصل شيء، لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان، بل في بعضه، وقد قيل: في كلّ. هذا خلف.

وإن حصل شيء، وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً.

وهو محال.

وإن كان غيره، لم يكن ذلك حصول شيء على التدرّج، بل حصول أشياء كثيرة، في أجزاء ذلك الزمان.

وإذا ثبت ذلك، ثبت أنّ عدم الآن المفروض، أنما يحصل دفعة، ثمّ يستمرّ بعد ذلك زماناً، فإن كلّ حاصل بعد مالم يكن، فلا بدّ له من أول حصول يكون هو حاصلًا فيه. ويلزم من ذلك تنالي الآتين.

الثاني: لو سلّمنا صحة هذا التقسيم، وهو أن يكون عدم الآن حاصلًا في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوز أن يقال: اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد أن المماسّة؟ مع أنّه ليس لزمان اللامماسة طرف غير أن المماسّة.

وحينئذٍ يكفي هناك آن واحد و تبطل الحجّة.

١. الفاضل الشارح.

٢. كه شق ثالث تداريم و حصر است.

٣. كه شيخ اختيار كرد.

٤. كه وجه ثالث را تسليم كنيم.



أقول على الوجه الأول: معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلا في زمان، كالحركة وما يتبعها؛ فإن تلك الهوية ممتنع وجودها دفعة.

و لا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان؛ لأنها من حيث هويتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة، بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء.

فهي قبل عروض القسمة لا تكون إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان، و لا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف؛ لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان.

و أما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء. وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأول<sup>١</sup>.

فهذا هو الحصول على التدرج، و يقابله ما يحصل لاعلى التدرج، بل إما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة إلى منتصفها مثلاً، وإما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان، بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان أن إلا و يكون ذلك الشيء حاصلًا فيه.

و هذا القسم ينقسم إلى ما يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون و الترييح.

و إلى مالا يكون حاصلًا في ذلك الآن كاللاوصول، و ككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

فإن جميع ذلك إنما يحصل في زمان و في طرفه، أوفيه دون طرفه؛ ولهذا حكم الشيخ بثلاث<sup>٢</sup> القسمة، و حكم بأن عدم الآن<sup>٣</sup> إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك

١. هو قوله: «هوية اتصالية».

٢. حيث قال: «عدم الآن إما أن يكون على التدرج و دفعة تقسيم غير منحصر؛ لأن هناك قسماً ثالثاً».

٣. أي عدم أن الوصول.

الآن طرفه.

و يتبين ذلك من تصوّر النقطة؛ فإنّ الحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ المتصل، وليس بصادق على نفس الخطّ المتصل. وأما الحكم بأنها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخطّ، وليس بصادق على طرفه.

ولا يلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست موجودة هناك.

و على الوجه الثاني: أنّ ذلك يقتضي تزيف الحجّة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل، ولا يقتضي تزيف الحجّة التي اعتمد الشيخ عليها؛ فإنّ أن المماسّة الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلًا؛ لأنّ ذلك الزوال مفترق إلى حدوث سبب متجدّد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأوّل.

و السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها، ولا ممّا لا يوجد إلّا في أطراف الأزمنة، ولا ممّا تكون منطبقة<sup>١</sup> على أزمنتها. فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة، وفي أطرافها.

و للفاضل الفلّاح توهم أنّ الشيخ أنّما أورد الحجّة المشهورة في الكتاب؛ ولذلك تعجّب من إيرادها بعد تزيفها في الشفاء.

و الدليل على أنّ الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمالاً تقريره على ذكر المحرّك الموصل، وإشارته إلى وجوده في أن المماسّة.

و سبب توهم هذا الفاضل هو أنّ الشيخ لم يتعرّض لذكر السبب الثاني، بل اقتصر على ذكر معلوله، وهو زوال السببيّة عن السبب الأوّل.

ثمّ إنّ الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجّة بإنكار وجود الميل أولاً، ثمّ بإنكار

امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثم بتجوز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه إما أحدهما أو كلاهما.

و فيما مرّ من الكلام في كلّ واحد من هذه المواضع كفاية.

قوله: «فكلّ حركة في مسافة تنتهي إلى حدّ تنتهي إلى سكون، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتّصل.

فالحركة الوضعيّة هي التي بها يستحفظ الزمان المتّصل، وهي الدورية».

أقول: لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك، وهو بيان أنّ الحركة الحافظة للزمان دوريّة.

ومفهومه: أنّ كلّ حركة في مسافة تنتهي<sup>١</sup> تلك المسافة إلى حدّ، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون؛ لما تقدّم.

فهي<sup>٢</sup> غير الحركة الحافظة للزمان؛ لأنّ الزمان الذي هو مقدار الحركة ـ على مامرّ ـ لأوّل له ولا آخر، كما مضى بيانه.

فالحركة التي هي مقداره يجب أن لا يكون لها أوّل ولا آخر، لكنّ الحركات التي لا تختلف<sup>٣</sup> تكون إما مستقيمة، وإما مستديرة، كما سبق بيانه.

و المستقيمة لا يمكن أن تتّصل دائماً؛ لوجوب تناهي المسافات المستقيمة.

فإذن هي وضعيّة دوريّة.

واعلم أنّ القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها؛ لامتناع اتّصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة.

والزمان<sup>٤</sup> إذ هو شيء واحد متّصل يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتّصال

١. صفة.

٢. خبر «أن».

٣. أي ليست لها حدود.

٤. مبتدأ، وخبره «يجب أن يكون...».

الوحداني.

فإذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائمة، ولا حركة متصلة دائمة سوى الدورية. وقد ظهر من ذلك أنَّ هذا المطلوب لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور كلَّ الافتقار.

## [ الفصل السابع عشر ]

### فائدة

«إنما يجب أن يقال: صار غير موصل، ولا يجب أن يقال ما يقولون: صار مفارقاً؛ لأنَّ الحركة و المفارقة - التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعة، ولا فيهما ما هو أوَّل حركة و مفارقة، و أن يزول كونه موصلاً واقع دفعة».

هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم، و هي أن الجمهور يقولون في حجتهم - التي حكيها عنهم، أعني التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني -: إنَّ المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً.

و قد ردَّ عليهم مَنْ ينازعهم في مطلوبهم بأنَّ المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه.

و الحركة ليست تقع دفعة بل في زمان، و لا يوجد فيها شيء هو أولها؛ لأنَّ كلَّ جزء يوجد منها فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدَّم بعضها على بعض. و هكذا حال المفارقة<sup>١</sup> و ما يشبهها<sup>٢</sup>.

فإذن لا يصحَّ أن يقال: صار المتحرك<sup>٣</sup> مفارقاً، أو مبائناً في آن، بل يجب أن يقال: إنَّ المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، أو زال عنه كونه موصلاً في آن؛ فإنَّ كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان<sup>٤</sup>.

١. التي هي عبارة عن الحركة، كما مرَّ.

٢. لا مماثلة، مباينة.

٣. كما قال الجمهور في حجتهم «إنَّ المتحرك إلى حدٍّ ما... إلى آخره. في أوَّل الفصل المبحوث عنه أي الفصل السادس عشر من النمط السادس.

٤. لكن چون علمش آنی است است که میل باشد پس خود نیز.

وما ذكره الشيخ في الشفاء - وهو أنَّ الحجَّة المشهورة لاتصير صحيحة إن بدلت لفظة المباينة باللاماسة - فغير منافٍ لقوله هذا؛ لأنَّ تلك الحجَّة<sup>١</sup> في نفسها ضعيفة، والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لاتصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلاً غير مؤثر في المعنى.

أمَّا الحجج الصحيحة، فربَّما توهَّم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة. فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسألة.

## [ الفصل الثامن عشر ]

### تذنيب

«فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها - من حيث هي غير متناهية - هي الدورية».

قد مرّ في الفصل الأوّل من الفصول الثلاثة الماضية أنّ القوة التي لانهاية لها هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية، و تبين في الفصلين الأخيرين أنّ الحركة غير المتناهية هي الدورية.

فإذن الحركة التي يجب أن يتعرّف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير.

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذنيباً له.

وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنّه يريد بلا نهاية القوة لانهايتها بحسب المدة و المدة.

## [ الفصل التاسع عشر ]

إشارة

«اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك<sup>١</sup> جسماً غيره؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً.

فإذا حرك بقوته جسماً ما من مبدأ يفرضه حركات لا تنتهى<sup>٢</sup> في القوة<sup>٣</sup>، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك المبدأ المفروض.

فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً.  
هذا محال».

أقول: يريد به بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية.  
واعلم أن القوة غير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسماً، فلا يخلو إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر، أو بالطبع؛ لأنه إما أن لا يكون<sup>٤</sup> محلاً<sup>٥</sup> لتلك القوة، أو يكون<sup>٦</sup>.  
والقسمان محالان:  
أما الأول فلما يشتمل عليه هذا الفصل.

---

١. طبيعي و ما تسري.

٢. عذّة مدّة.

٣. در مدت.

٤. بالقسر.

٥. غير بدن خود را.

٦. بالطبع، چون بدن خود را حرکت دهد بالطبع.



و أمّا الثاني فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده.

فقوله: «لا يجوز أن يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحرك جسماً غيره» إشارة إلى فساد القسم الأوّل.

و الحجّة عليه: أنّ الجسم لا يمكن أن يكون إلّا متناهياً؛ وذلك لما مرّ من وجوب تناهي الأبعاد. فإذا حرّك جسم بقوّته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزماني، أو بحسب العدة في القوّة<sup>١</sup>، فإنّ غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل.

ثمّ فرضنا أنّ ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأوّل في الطبيعة و أصغر منه بالمقدار. بتلك القوّة بعينها، من ذلك المبدأ المفروض، فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأوّل<sup>٢</sup>؛ وذلك لأنّ المقسور أنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر.

و لا شك أنّ طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر؛ لاشتغال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر. و على ما يزيد عليه.

و يلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر.

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم.

و هذا ممّا لم ينبّه الشيخ في هذا الفصل إلّا أنه تبين ممّا مرّ في الفصل السادس من النمط الثاني، و ممّا سيأتي.

و لما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض و جب أن تقع الزيادة التي بالقوّة في الجانب الآخر الذي فرضت اللانهاية فيه. و كذلك النقصان.

و يلزم منه انقطاع الأقل، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً و قد فرض غير متناه.

هذا خلف.

فإذن هذا الفرض محال.

١. الفصل الحادي عشر من النمط الأوّل.

٢. متعلّق لقوله: «لانهاية لها».

٣. عدة و مدّة.

و اعلم أنَّ هذا البرهان أعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ؛ فإنَّ الحاصل منه أنَّ القوّة غير المتناهية<sup>١</sup> لوحرّكت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً<sup>٢</sup>.

و يلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما<sup>٣</sup> بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً. هذا خلف.

فإذن القوة غير المتناهية، سواء كانت جسمانيّة أو غير جسمانيّة، يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر.

و الشيخ خصّصه بالقوّة الجسمانيّة؛ لأنّ غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانيّة<sup>٤</sup>.

و الاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء، وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما.

مندفع؛ لأنّ المراد بالقوّة المذكورة هاهنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدّة<sup>٥</sup>، على ما مرّ.

ثمّ إنّه أورد عليه سؤالاً آخر، وهو أنَّ القائلين بتناهي الحوادث لما استدلّوا<sup>٦</sup> بوجوب ازديادها كلّ يوم على تناهيها، ردّ الشيخ عليهم بأن قال: لمّا لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها.

١. سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية.

٢. درجات غير متناهية.

٣. دراكبر.

٤. راجع في ذلك الفصل الأخير من المرحلة الثامنة للأسفار ص ٢٦٠ ج ١ من الرحلي (ط ١) و ج ٣، ص ٢٣٤، ط ٢.

٥. وذلك لأنّها ظاهرة البطلان، ولا يتعلّق بها نظر علمي أصلاً، فافهم.

٦. في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس، ص ٤٢٩ - ٤٣٠. وهذا الاستدلال هو الحجة الثالثة على ترتيب الشارح المحقّق.

قال:

ولقائل أن يرّد عليه هاهنا بما رّد به هو عليهم، وهو أن يقول: ليس للحركات التي تقوى هذه القوة<sup>١</sup> عليها مجموع موجود في وقتٍ ما. فإذا ن لا يصحّ الحكم عليها بالزيادة و النقصان.

قال:

ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال، فأجاب: بأنّ المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوّة على تلك<sup>٢</sup> الأفعال.

و هذا المعنى حاصل في الحال.

ولاشك أن كون القوة قوّة على تحريك الكلّ أقلّ من كونها قوّة على تحريك الجزء، فوقع التفاوت في القوة عليهما، بخلاف الحوادث؛ فإنّ مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقتٍ ما استحال الحكم عليها بالزيادة و النقصان.

ثمّ قال الفاضل الشارح:

وللسائل أن يعود فيقول: أنتم أنما تستدلّون على تفاوت قوّة القوة على تحريك الكلّ و الجزء، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال<sup>٣</sup>، و حينئذ يعود الإشكال.

أقول: الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً، بل ذكر في آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت، و غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر و أقلّ. ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم.

و في هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلّته لا تنافيان كونه غير متناه.

و كيف؟ و ربّما يوصف بهما وباللانهاية معاً في النظر الأوّل إذا اختلفت جهتهما، أعني جهة الكثرة و القلّة، و جهة اللانهاية.

١. الجسمانية.

٢. أي الحركات الجسمانية.

٣. والأفعال ليست موجودة.

٤. در هر طرف غير متناهی و متناهی، و موجود و معدوم.

و بيان ذلك أن كل ما يمتدّ مترتباً في العقل، أو في الخارج، مقداراً<sup>١</sup> كان، أو عدداً<sup>٢</sup>، فيكون - لا محالة - لا امتداده جهتان يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي، أو يسلب عنه فيهما التناهي، أو يوصف في إحداهما به ويسلب في الأخرى عنه. والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية؛ لأنهما من خواص الكَمِّ المتناهي.

فإذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الأخرى بحسب النظر المذكور<sup>٣</sup>.

وأما امتناع سلب النهاية عنه إذا كان موجوداً - على ما هو المقرّر عند جمهور الحكماء - فذلك لأمر<sup>٤</sup> يقتضيه خارج عن مفهومه، وهو غير<sup>٥</sup> مانع فيه.

وإذا تقرّر هذا فنقول: لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي، وازديادها في الجهة الأخرى التي تلي الحال، لم يكن<sup>٦</sup> الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً، كما مرّ<sup>٧</sup>.

وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض، و كانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة، وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى، وأوجب التفاوت تناهيهما في تلك الجهة أيضاً. وبذلك افرقت الصورتان.

فهذا ما عندي في هذا الموضوع.

وأما عبارة الشيخ في الجواب<sup>٨</sup> المحكي عنه فلم تقع إليّ بألفاظه حتّى أنظر فيها.

١. كم متصل.

٢. كم منفصل.

٣. النظر الأوّل.

٤. النظر الثاني.

٥. غير متناهي می شود، بقَلّت و كثرَت شود یا نه، به نظر اولی گفته می شود.

٦. جواب «لما».

٧. به جهت این که می شود غیر متناهی باشد از آن جانب از دیاد از این سوی باشد.

٨. در سؤال تلمیذ.

## [ الفصل العشرون ]

### مقدمة

«إذا كان شيء ما يحرك جسماً<sup>١</sup> ولا ممانعة في ذلك<sup>٢</sup> الجسم، كان<sup>٣</sup> قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر، لا يكون أحدهما<sup>٤</sup> أعصى والآخر أطوع؛ حيث لا معاوقة<sup>٥</sup> أصلاً».

لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك<sup>٦</sup> بالقسر، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً، فقدّم لذلك ثلاث مقدمات: أولاًها: ما ذكره في هذا الفصل، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً لتحريك، ولا لمنع عنه - بل كان ذلك لقوة<sup>٧</sup> تحله، كما مرّ - فإذاً كبيره وصغيره إذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك، وإلا لكان الجسم<sup>٨</sup> من حيث هو جسم مانعاً عنه.

---

١. حال.

٢. بما هو جسم.

٣. جواب إذا.

٤. «لا يكون» بيان للمثل.

٥. ولا اختلاف في نفس الجسمية، وإنما الاختلاف بالصور الطبيعية.

٦. حركت طبيعي جسم خود را.

٧. أي التفاوت من حيث الفاعل والاتحاد من شأن القابل.

٨. في الكبير والصغير.

## [ الفصل الحادي والعشرون ]

### مقدمة أخرى

«القوة الطبيعية لجسم ما إذا حركت جسمها، و لم تكن في جسمها<sup>١</sup> معاقبة أصلاً، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة<sup>٢</sup>».

وهذه ثانية المقدمات، وهي أن القوة الجسمانية المسماة بـ «الطبيعة» إذا حركت جسمها - ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاقبة وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم - فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول؛ لما مرّ في المقدمة الأولى، بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة؛ فإنها تختلف باختلاف محلّها<sup>٣</sup>، على ما سيأتي في المقدمة الثالثة.

و هناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير.

---

١. أي لم تكن مانع و مزاحم لهذا التحريك.

٢. كه در فاعل است.

٣. أي عظم و صغر و محلّ جسم است.

## [ الفصل الثاني و العشرون ]

### مقدمة أخرى

«القوة في الجسم الأكبر إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق؛ فأنها في الجسم الأكبر أقوى و أكثر، إذ فيها بالقوة شبيه تلك و زيادة».

أقول: وهذه ثلاثة المقدمات، وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام، و تناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر و الصغر؛ لأنها حالة فيها متجزئة بتجزئتها.

و ألفاظ الكتاب واضحة.

## [ الفصل الثالث والعشرون ]

### إشارة

«نقول: لا يجوز أن تكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية».

لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود، وهو ما ذكره في صدر الفصل.  
فقله: «وذلك لأنَّ قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه<sup>١</sup> لو انفرد».

إشارة إلى المقدمة الأخيرة.

وقوله: «و ليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتَّى تكون نسبة المحرَّكين و المتحرَّكين واحدة».

إشارة إلى المقدمة الأولى، وإلى سبب الاحتياج إليها، وهو أنَّ المعاودة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير - مع أنَّ القوة في الكبير أيضاً أقوى منها في الصغير - لكانت نسبة المتحرَّكين و المحرَّكين واحدة، لكن ليس كذلك<sup>٢</sup>؛ لتمام في المقدمة الأولى.

وقوله: «بل المتحرَّكان في حكم مالا يختلفان، و المحرَّكان مختلفان<sup>٣</sup>».

إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية، وهو كون التفاوت هاهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل.

وقوله: «فإن حرَّكتنا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا<sup>٤</sup>».

١. خودش.

٢. که در نفس جسم معارق نیست.

٣. لكن مع اختلاف المعل.

٤. تناهی.



تقرير للبرهان بالإحالة على ما مرّ.

و هو أنّه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب<sup>١</sup> الذي فرض غير متناه.

و يلزم منه تناهي الأقلّ، كما مرّ.

وقوله: «و إن حرّك الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة

متناهية فكان الجميع متناهياً».

تتميم لهذا البرهان وإثبات احتياج إلى ذلك؛ لأنّ اللازم ممّا مرّ ليس إلّا وجوب تناهي

الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر، لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفاً؛ لأنّ القوّة

الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً، ولم يكن هاهنا خلفاً؛ لأنّ القوّة

ليست<sup>٢</sup> بواحدة<sup>٣</sup>، بل إنّما لزم المحال من حيث ذكره، وهو أنّ تناهي حركات الأصغر يقتضي

تناهي حركات الأكبر أيضاً؛ لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين، على ما مرّ في

المقدّمة الثالثة.

فهذا تقرير ما في هذا الكتاب.

واعلم<sup>٤</sup> أنّنا ذكرنا أنّ الشيخ يريد بيان امتناع كونه القوى الجسمانيّة غير متناهية

التحريك، فيبَيِّنه<sup>٥</sup> بامتناع صدور قسمي التحريك عنها، أعني الذي بالقسر، والذي بالطبع من

غير نهاية، لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة غير المتناهية

محركة بالقسر أعمّ<sup>٦</sup> مأخذاً من الموضوع الذي استعمله فيه. فهذا البرهان الذي أقامه على

١. أي في الجانب الذي فرض اللانهاية فيه، كما مرّ في التفسيرية.

٢. كه ملاحظه اكبر نیز در وی باشد.

٣. وكانت في الحجّة السابقة واحدة، حيث قال الشيخ: «ثمّ فرضناه أنّه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوّة».

٤. ص ١٥٩ أي في الفصل التاسع عشر من هذا النمط.

٥. في ص ٥٥٧ حيث قال: «واعلم أنّ هذا البرهان...» إلى آخره.

٦. كه از موضع مستعمل تجاوز نموده در غير جسمانيات هم به كار رود. أعمّ از جسماني وغير جسماني.

٧. أي أعمّ من الجسماني وغير الجسماني.

امتناع كونها محرّكة بالطبع أخصّ تناولاً ممّا يجب؛ وذلك لأنّه لم يقدّر إلّا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حادثة، في جسم لا معاوقة فيه. منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة و النفوس الفلكية المنطبعة<sup>١</sup> في أجسامها و بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة، و التحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعمّ من ذلك؛ لكونه<sup>٢</sup> متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتيّة و الحيوانيّة، مع أنّ أجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بساطتها، على ما تبين فيما مرّ.

و أيضاً أكثر تلك النفوس ممّا لا ينقسم بانقسام محالّها؛ لكون تلك المحالّ أجساماً آليّة. فإذا كان هذا البرهان كان أخصّ ممّا يجب، لكن لما كان المقصود هاهنا بيان امتناع كون الصور الفلكيّة المنطبعة في هيوليّاتها مبدأ للتحريكات غير المتناهية، اكتفى<sup>٣</sup> الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده.

١. مرّ ذكرها في الفصل الثامن والعشرين من النمط الثالث و الفصل الحادي عشر من النمط السادس.

٢. تحريك بالطبع أعمّ كه مقيد به قيد لا معاوقه ليست يعنى بأ معاوقه هم يافت مى شود.

٣. اگرچه به برهان دیگر هم باشد.

## [ الفصل الرابع و العشرون ]

### تذنيب

«فالقوة المحركة للسماء غير متناهية، و غير جسمانية، فهي مفارقة عقلية». وفي بعض النسخ: «فهي غير جسمانية<sup>١</sup> فهي مفارقة عقلية». قد بان فيما مضى<sup>٢</sup>، وجوب وجود حركة غير متناهية، و بان أنها لا تكون إلا دورية<sup>٣</sup>، و بان في النمط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية. فإذا ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية، و ثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية. فأنتجت المقدمتان: أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية، و ما ليس بجسماني يكون مفارقاً.

فإذن هي مفارقة، و المفارقة: إما عقل أو نفس. والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإنما تحاول به خروج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل، و إلا فلا احتياج لها إلى التحريك. فإذا هي مفتقرة في التحريك إلى شيء تكون كمالاته موجودة<sup>٤</sup> بالفعل؛ لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل، و ذلك الشيء هو عقل. و لا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الأول لتحريك السماء. فإذا القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية.

١. باز صحيح است.

٢. في آخر النمط الخامس.

٣. به جهت تخلل.

٤. كه معطى فاقد نيست.

## [ الفصل الخامس والعشرون ]

### وهم و تنبيه

«ولعلّك تقول: قد جعلت السماء تتحرّك عن مفارق، و قد كنت من قبل مَنَعْتَ أن يكون المباشر للتحرّيك أمراً عقلياً صرفاً، بل قوّة جسمانيّة. فجوابك: أن هذا الذي ثبت هو محرّك أوّل، و يجوز أن يكون الملاصق<sup>١</sup> للتحرّيك جسمانيّاً».

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرّك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً، بل هو قوّة نفسانيّة جسميّة<sup>٢</sup>، و هاهنا قد حكم بأنّه مفارق عقليّ، و ذلك يوهم مناقضة. فنّه على أن ذلك غير متناقض؛ لأنّ الحكم بأنّ المباشر للتحرّيك لا يجوز أن يكون عقلاً لا ينافي في كون العقل مبدأ من وجه آخر<sup>٣</sup>.

واعلم أنّ تحرّيك النفس تحرّيك فاعليّ، و تحرّيك العقل تحرّيك غائيّ، و الغاية وإن كانت من حيث هي علّة لعلّيّة الفاعل مبدأ بعيداً، فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل مبدأ قريب.

و به ينحلّ<sup>٤</sup> ما أشكل على الفاضل الشارح، و هو أنّ المحرّك القريب إن كان جسمانيّاً فهو نفس، و إلّا فهو عقل، و لا وجه لكونهما معاً سببين<sup>٥</sup>.

---

١. أي المحرّك القريب المباشر.

٢. يعني منطبعة.

٣. بوجه بعيد غائيّ.

٤. يكي فاعليّ و يكي غائيّ.

٥. لكن كويم: محرّك قريب فاعليّ نفس و محرّك بعيد غائيّ عقل است.

## [ الفصل السادس و العشرون ]

وهم و تنبيه

«ولعلك تقول: إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك، فيكون لغير هذه الحركة.

فاسمع واعلم: أنه يجوز أن يكون محرّك غير متناهي التحريك يحرك شيئاً آخر ثم تصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لاعلى أنها تصدر عنه لو انفرد، بل على أنه لا يزال يتفعل عن ذلك المبدئ الأول، و يفعل.

واعلم: أن قبول الانفعالات غير المتناهية، غير التأثير غير المتناهي، و التأثير غير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية.

و إنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة<sup>١</sup> فقط.

معنى السؤال أنه إن جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوةً جسمانية، فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك، فتكون محرّكة لغير الحركة السماوية الدائمة. هذا خلف.

و نبّه على الجواب بأنه يجوز أن يكون محرّك غير متحرك، عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوةً حالةً في جسم، أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة<sup>٢</sup> غير قارة، ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم، لاعلى أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت، بل على أنها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي، و تفعل<sup>٣</sup> بحسب انفعالاتها<sup>٤</sup> تلك.

١. بر سبيل مبدئية.

٢. وإفاضات.

٣. در مادون.

٤. من الأعلى.

ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية، وبين التأثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة، وبين تلك التأثيرات<sup>١</sup> على سبيل المبدئية. وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث<sup>٢</sup> فقط. واعترض الفاضل الشارح:

بأن الأمور الحادثة في النفس الجسميّة لا يجوز أن تصدر عن العقل، فإنّ الثابت لا يكون علّة للمتغيّر. وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس. وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسميّة بأنّها لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

والجواب: أن المتغيّر أنما يصدر عن الثابت<sup>٣</sup> بسبب وجود الحركة<sup>٤</sup> الدائمة، والحركة لا توجد إلّا عند تجدد أحوال في محرّكها منسوبة إلى إرادة أوميل طبيعي أو قسري تكون كلّ حركة علّة لتجدد حال<sup>٥</sup>، وكلّ حال علّة لتجدد حركة، فتتصل التجدّدات في المحرّك والحركات في المتحرّك.

فإذن لا بدّ من محرّك تتجدّد أحواله. وليس هو بعقل. ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أوقسر، ثبت انتسابها إلى نفس. وأما احتمال كون القوى الجسمانية قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ؛ لأنّه عين ماصرّح به؛ لكنّه لا يتصوّر<sup>٦</sup> فيما لا تستمرّ انفعالاته و أفعاله.

١. غير المتناهية.

٢. لا بالواسطة.

٣. آخر التمثيل الخامس.

٤. وبساطتها.

٥. چون خطوات.

٦. أي لا يتحقّق.

## [ الفصل السابع و العشرون ]

### إشارة

«فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث.

ولأن تأثير المفارق متصل فماتبع ذلك التأثير متصل، على أن المحرك الأول هو المفارق، لا يمكن غير هذا».

فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل، و صدور الحركات بحسبها عن النفس. وهو غني عن الشرح.

## [ الفصل الثامن و العشرون ]

### استشهاد

«صاحب المشائين<sup>١</sup> قد شهد<sup>٢</sup> بأن محرّك كلّ كرة يحرك تحريكاً غير متناه، و أنّه<sup>٣</sup> غير متناهي القوة، و أنّه لا يكون بقوة جسمانية.

ففعل عنه كثير من أصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحركات بعد الأوّل<sup>٤</sup> قد تتحرّك بالعرض؛ لأنّها في أجسام<sup>٥</sup>.

والعجب أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقلية، و لم يحضروهم<sup>٦</sup> أنّ تصوّر العقلي غير ممكن لجسم، و لا لقوّة جسم، فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته<sup>٧</sup> أو يتحرّك بالعرض<sup>٨</sup>، أي بسبب متحرّك بذاته.

وأنّك إنّ حقّقْتَ لم تستجز<sup>٩</sup> أن تقول: إنّ النفس الناطقة التي لنا متحرّكة بالعرض إلّا بالمجاز؛ و ذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صارله وضع و موضع، بسبب ما هو فيه ثمّ يزول ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الذي هو منطبع فيه».

١. أي أرسطو.

٢. گواهی داد، گواهی خوبی برای نظر شیخ.

٣. أي أنّ التحريك غير المتناهي.

٤. أي بعد المحرك الأوّل، فلا تظنّ أنّه أراد به الأوّل تعالى.

٥. منطبعة فيها.

٦. ندانستند بلکه غافل شدند.

٧. جسم.

٨. قوه‌ای که در جسم منطبع است.

٩. من الجواز، یعنی روا نمی‌داری.



قد مرّ في بيان كثرة العقول أنّ قوماً من المشائين ظنّوا أنّ المتشبه به في جميع السماويات واحد؛ وأنّ المعلم الأول قد حكم في موضع بوحده، وفي موضع آخر بكثرتة، وذكرنا وجه كلّ واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أنّ المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها، ولزمهم القول بتحريكها بالعرض؛ لأنّ الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض.

والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك إلى محرك آخر ولا يتسلسل، بل يجب أن ينتهي إلى محرك غير متحرك من حيث هو محرك.

قالوا: فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلّة الأولى أو العقل الأول<sup>١</sup>، و سائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك؛ إمّا بالذات<sup>٢</sup>، وإمّا بالعرض<sup>٣</sup>، وذلك غير واجب؛ لأنّه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ماهو محرك، ويكون متحركاً من جهة أخرى، مثلاً من جهة كونه حالاً في مادة.

وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في موادّ الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول.

فردّ الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين:

لحدهما: قول المعلم الأول؛ فإنّهم يدعون ملازمة مذهبه، وذلك أنّه صرح: بأنّ محرك كلّ كرة يحركها تحريكاً غير متناه، وبأنّ التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية. وهذان القولان ينتجان أنّ محرك كلّ كرة جوهر مفارق، لكنّ القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما.

والثاني: اعترافهم بأنّ للنفوس السماوية تصوّرات عقلية هي مبادئ تشوّقاتها.

١. في الفصل ١٢ من هذا النمط، وكذا في الفصل الثالث عشر منه أيضاً.

٢. كهوى غير متحرك است.

٣. جسم.

٤. نفس منطبعة.

٥. يكون متحركاً.

ونقرر ذلك: أَنَّ التَّصَوُّرَ الْعَقْلِيَّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَجِسْمٍ أَوْ قُوَّةٍ جِسْمٍ؛ لَمَّا مَرَّ فِي النَّمْطِ الثَّالِثِ، وَكُلُّ مَتَحَرِّكٍ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ فَهُوَ جِسْمٌ أَوْ قُوَّةٌ جِسْمٍ. فإِذَنْ التَّصَوُّرُ الْعَقْلِيَّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَمَّا يَتَحَرَّكُ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ، لَكِنْ لِلْمَتَحَرِّكَاتِ السَّمَاوِيَّةِ تَصَوُّرَاتٍ عَقْلِيَّةٍ بَرَعَهُمْ.

فإِذَنْ هِيَ عَقُولٌ مَفَارِقَةٌ غَيْرُ مَتَحَرِّكَةٍ بِالذَّاتِ وَلَا بِالْعَرَضِ. ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ أَزَالَ وَهُمْ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ النُّفُوسَ النَّاطِقَةَ مَتَحَرِّكَةً بِالْعَرَضِ وَيَشْبَهُ النُّفُوسَ الْفَلَكَيَّةَ بِهَا، بَيَّانٌ<sup>١</sup> مَعْنَى الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ، وَنَفَى ذَلِكَ الْمَعْنَى عَنِ النُّفُوسِ النَّاطِقَةِ. وَجَمِيعُ ذَلِكَ ظَاهِرٌ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُحَصِّلِينَ مِنَ الْمَشَائِثِ لَا يَذْهَبُونَ إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَوْمُ الْمَذْكُورُونَ<sup>٢</sup>، وَإِنَّمَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ قَوْمٌ مِنْهُمْ لِمَزِيدِ تَحْصِيلِ لَهُمْ.

يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ الشَّيْخِ فِي كِتَابِهِ الْمَوْسُومِ بِالْمَبْدِئِ وَالْمَعَادِ؛ فَإِنَّهُ قَالَ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ: «وَالْفِيلَسُوفُ<sup>٣</sup> يَضَعُ عَدَدَ الْكَرَاتِ الْمَتَحَرِّكَةِ عَلَى مَا كَانَ ظَهَرَ فِي زَمَانِهِ، وَيَتَّبِعُ عَدَدَهَا عَدَدَ الْمَبَادِئِ الْمَفَارِقَةِ.

وَالْإِسْكَانْدَرُ<sup>٤</sup> يَصْرِّحُ وَيَقُولُ فِي رِسَالَتِهِ<sup>٥</sup> الَّتِي فِي الْمَبَادِئِ:

١. متعلّق بقوله: «أزال».

٢. هذا بيان لوجه قول الشيخ: «إِنَّ كَثِيرًا مِنْ أَصْحَابِ أَرِسْطُو غَفَلُوا عَنْ ذَلِكَ...» إِلَى آخِرِهِ، فَبَيَّنَ الشَّارِحُ الْحَقِّقَ وَجْهَ التَّقْوَةِ بِالْكَثِيرِ، فَقَالَ: إِنَّ الْمُحَصِّلِينَ لَمْ يَذْهَبُوا إِلَيْهِ، بَلْ قَوْمٌ مِنَ الْمَشَائِثِ لِمَزِيدِ تَحْصِيلِ لَهُمْ، وَهُؤُلَاءِ الْقَوْمُ هُمُ الَّذِينَ أَرَادَهُمُ الشَّيْخُ بِقَوْلِهِ: «فَغَفَلَ عَنْهُ كَثِيرٌ».

٣. يقصد بالفيلسوف المعلم الأول أرسطو.

وقوله: «الفيلسوف يضع...» إِلَى آخِرِ كَلَامِ ثَامَسْطِيُوسَ مَنقُولٌ مِنْ ذَلِكَ الْكِتَابِ الْمَوْسُومِ: «الْمَبْدِئُ وَالْمَعَادِ»، ص ٦٢، الطَّبْعَةُ الْأُولَى. إِلَّا أَنَّ فِيهِ: «وَالْإِسْكَانْدَرُ يَصْرِّحُ وَيَقُولُ فِي رِسَالَتِهِ فِي مَبَادِئِ الْكُلِّ أَنَّ مَتَحَرِّكًا...» إِلَى آخِرِهِ.

٤. هو الإسكندر الأفرودييسي، تلميذ المعلم.

٥. ابن رساله از مجموعه‌ای در حدود دوازده رساله به عنوان أرسطو عند العرب به همت آقای عبدالرحمن بدوي در مصر به طبع رسیده است. ص ٢٥٣ و ص ٢٧٧.

إِنَّ مَحْرُكَ<sup>۱</sup> جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وَإِنَّ لِكُلِّ كُرَّةٍ مَحْرُكاً و  
مَشَوْقاً يَخْصَانَهُ.

و ثامسطيوس يصرّح و يقول ما هذا معناه:

إِنَّ الْأَشْبَهَ وَالْأَحَقَّ وجود مبدإ<sup>۲</sup> حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه و وجود مبدإ حركة  
خاصة له على أنه معشوق مفارق.

---

۱. و همچنین مقاله ثامسطيوس مفاد گفتارش در آن مجموعه آمده است. ص ۱۲، ص ۲۱.  
۲. غانی.

## [ الفصل التاسع والعشرون ]

إشارة

«الأوّل» ليس فيه حيثيّتان لوحديّته. فيلزم - كما علمت<sup>٢</sup> - أن لا يكون مبدأً إلّا لوّاحد بسيط. اللهم إلّا بالتوسّط، وكلّ جسم - كما علمت - مركّب من هيولى وصورة. فيتّضح لك أنّ المبدأ الأقرب لوجوده عن اثنين، أو عن مبدأ فيه حيثيّتان، ليصحّ أن يكون عنه اثنان معاً؛ لأنك علمت أنّه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علّة للأخرى بالإطلاق، ولا واسطة بالإطلاق، بل تحتاجان إلى ماهو علّة لكلّ واحدة منهما أولهما معاً.

ولا يكونان معاً عمّا لا ينقسم بغير توسّط. فالمعلول الأوّل عقل غير جسم. وأنت قد صحّ لك وجود عدّة عقول متبائنة، ولا شك أنّ هذا المبدع الأوّل<sup>٣</sup> في سلسلتها أو في حيّزها العقليّ.

يريد بيان أنّ المعلول الأوّل لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقل مجرد.<sup>٤</sup>

قال الفاضل الشارح:

هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة في إثبات العقول.

وتقرير ما في هذا الفصل: أنّ المبدأ الأوّل<sup>٥</sup> ليس فيه كثرة لوحديّته - كما بين في النمط

١. أي الأوّل تعالى وتقدّس.

٢. في الفصل الحادى عشر من النمط الخامس.

٣. أي المعلول الأوّل، درباره اثبات عقول مراجعه كنيد به فصل ١٨ من النمط الأوّل، ونيز فصل ٢٥ آن و

فصل ١٠ نمط سوم و فصل ١٠، و فصل ٢٤ و فصل ٢٩، و فصل ٣١ همین نمط.

٤. كما سيأتي في الفصل ٣٧ في قوله: «هداية و تحصيل: فقد بان لك - إلى قوله -: فيجب إذن أن يكون

المعلول الأوّل منه جوهرأ من هذه الجواهر العقلية و واحداً».

٥. أي الواجب الوجود.

الرابع - فلزم - كما علمت في النمط الخامس<sup>١</sup> - أن لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط، إلا بالتوسيط.

وكل جسم - كما علمت في النمط الأول - مركب من هيولى و صورة.

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شينين، أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثتان، ليصح أن تصدر عنه الهيولى والصورة معاً؛ لأنك علمت - في النمط الأول أيضاً - أنه ليس ولا واحد منهما علّة ولا واسطة مطلقة للآخرى، بل يحتاجان معاً إلى علّة توجد كل واحدة منهما؛ فإن ايجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه، أو توّجهما معاً.

ولا يجوز أن تكون علّتهما القريبة شيئاً غير منقسم<sup>٢</sup>.

فإذن المعلول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم، بل هو عقل محض.

و أنت فقد صحت لك - في هذا النمط - وجود عدّة عقول متبائنة<sup>٣</sup> الذوات هي مبادئ تحريكات الأفلاك.

ولاشك أن هذا المبدع<sup>٤</sup> الأول في سلسلتها<sup>٥</sup>، أي هو أيضاً محرّك لفلك هو أول الأفلاك. أو في حيّزها<sup>٦</sup> العقلي إن لم يكن محرّكاً لفلك، أي يكون مشاركاً لها<sup>٧</sup> في التجرد والبراءة عن القوة<sup>٨</sup>.

١. في الفصل الحادي عشر.

٢. بل مركب ومنقسم.

٣. كه حركات چون مختلف بودند، پس مبادئ آنها لازم است كه مختلف باشند.

٤. أي العقل الأول.

٥. أي سلسلة مبادئ الحركات.

٦. أي في مرتبتها.

٧. «أن يكون مشاركاً لها» بيان لكونه في حيّزها؛ تنبيهاً على أن الحيّز ليس بمعناه المادي، بل كما قال

الشيخ: «في حيّزها العقلي» والحيّز العقلي هو المشاركة في التجرد والبراءة من القوة.

٨. كه هرچه كمال آن بالقوه برای غير است يراى أو بالفعل است.

## [ الفصل الثلاثون ]

تنبيه

«قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكريّة العالية، أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد». هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها معامّر بيانه؛ ولذلك وُسِّمَ

بـ «التنبيه».

وإنما جمعها هاهنا؛ تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول:

فالأوّل هو معرفة كثرة الأجرام العالية.

والثاني معرفة كثرة محرّكاتها، أعني نفوسها.

والثالث معرفة كثرة متشوّقاتها، أعني عقولها.

والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور.

وفي آخر الفصل ترغيب على تعرّف عللها الفاعليّة، و وعد لبيان ذلك.

أمّا المطلوب الأوّل فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة؛ ولذلك قال فيه: «قد يمكنك أن

تعلم» ولم يشغل ببيانه.

و أنا أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه على سبيل الإجمال.

فأقول:

الأجرام العالية تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك:

أمّا الكواكب فتتنقسم إلى سيّارات، وإلى ثوابت، و السيّارات سبعة، و الثوابت أكثر من

أن تحصى.

و قد رصد منها<sup>١</sup> ألف و تيف و عشرون كوكباً.

و الطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير، و إلى معرفة سيرها و إثباتها هو الرصد.

و أمّا الأفلاك فكثيرة. و الطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد<sup>٢</sup> تمهيد الأصول الحكيمية، و هي إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات، و يحرك ما يحتوي عليه بالمرض، و وجوب الاتصال<sup>٣</sup> في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة، و وجوب التشابه فيها، و امتناع الخرق و الائتنام<sup>٤</sup> على أجزائها.

و قد اختلف أهل العلم في عددها<sup>٥</sup> اختلافًا لا يرجى زواله، بعد أن قسموها إلى كليات يظهر منها حركة واحدة: إمّا بسيطة أو مركبة<sup>٦</sup>، و إلى جزئية تنفصل الكلية إليها<sup>٧</sup>.

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كليات<sup>٨</sup> يحيط بعضها ببعض، بحيث يماسّ مقعر العالي محدّب السافل، و تكون مراكز الجميع مركز الأرض.

١. الراصدون قد زاد المتأخر منهم على ما رصد المتقدم منهم، بحيث أنهى صاحب الزيج البهادر خاني المرصودة منها إلى ١٠٣٦ كواكب، ثم زاد بعده علماء الإفرنج عليها أيضاً.

٢. أو بعد تمهيد الأصول الرياضية في الهيئة المجسّمة، فافهم.

٣. أولاً و ابدأً.

٤. و قد مرّ امتناع الخرق و الائتنام في الفصل السادس عشر من النمط الثاني.

٥. و ذهب القائلون بها على أنّ الكواكب تتحرك في الأفلاك تحرك الحيتان في الماء، كما سيجيء عن قريب.

٦. در بيان فلك به اصطلاح هيولى، و فلسفى به درس ١٨ از دروس معرفة الوقت و القبلة، ص ١٠٩ مراجعه كنيد.

٧. أي في عدد الأفلاك.

٨. حركت بسيطة را حركت متشابهه نیز گویند كه در ازمنه متساویه زوایای مركزی متشابه یا قسمی متساویه سير كند، به خلاف مختلفه درس سوم علم هیأت این كترین.

٩. لمزيد الاطلاع على الأقوال المختلفة في الأفلاك، انظر الشفاء، الطبيعيات، ص ١٧٤ ط ١.

١٠. والفلك الكلي تسعة و ذي أولها الأطلس و ثانیها الذى ... إلى آخره. منظومه ص ٢٦٣، و نیز ص ١٩٦ در بیان کلی.

واحد منها وهو المحيط بالكلّ فلك التوابت، فإنّه متلاهباً منه وإن كان كون التوابت على أفلاك كثيرة ممكناً.

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج.

وسبعة للسيارات السبعة على النضد<sup>١</sup> المشهور وإن كان فيه خلاف أيضاً<sup>٢</sup>.

والمناخرون زادوا فلكاً آخر غير مكوكب يحرك الكُلّ بالحركة اليومية، وجعلوه محيطاً بالكلّ.

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلّي لكلّ كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً، واستقامة ورجعة، وسرعة وبطاً، وبعداً وقرباً من الأرض.

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وأمثالها، وجعلوها منضودة في جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلّي.

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة، كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة، كالقائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير اسناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة، هذا كله مع اختلافهم في أعدادها.

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكيمية، فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحركة.

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه.

والمناخرون المقتنون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكلّ كوكب<sup>٣</sup> فلكاً ممثلاً بفلك

البروج، مركزه مركز العالم، يماس بمحده مقرر ما فوقه، وبمقره محدب ما تحته.

١. أي الترتيب.

٢. أي خلاف في النضد والرتيب.

٣. من السهارات.



و هو فلكه الكليّ المشتمل على سائر أفلاكه إلّا القمر، فإنّ ممثله المسمّى بفلك جوزهره يحيط بفلك آخر له يسمّى المائل، و هو الذي يشتمل على سائر أفلاكه. و فلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل<sup>١</sup> أو المائل<sup>٢</sup>، يتماسّ محدّباها و مقعراهما على نقطتين، يسمّى الأبعد عن الأرض أوجاً، و الأقرب منه حضيفاً.

و فلكاً آخر يسمّى بالتدوير، غير محيط بالأرض، و هو في ثخن خارج المركز، يماسّ محدّبه سطحيه على نقطتين، تسمّى أبعدهما عن الأرض ذروة، و أقربهما حضيفاً. ما خلا الشمس؛ فإنّها تكفي بأحد الفلكين، أعني خارج المركز، أو التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها. إلّا أنّ بطليموس رأى إثبات الخارج لها أولى؛ لكونه أبسط.

و الكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماسّ سطوحها سطوح التداوير على نقط، و الشمس مركوزة في خارج المركز. و زادوا لعطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً، فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله، و هو المسمّى بالمدير. و يشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه، و هو المسمّى بالحامل لفلك التدوير؛ إذ هو المشتمل عليه.

فيكون جميع الأفلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و عشرين. و مع<sup>٣</sup> الفلكين العظيمين أربعة و عشرين؛ عشرة منها موافقة المركز لمركز الأرض، و ثمانية خارجة المراكز عنه، و ستة أفلاك تداوير يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى

١. أي في غير القمر.

٢. في القمر.

٣. أي الفلك غير المكوّب المحيط بالكلّ المسمّى «معدّل النهار» و فلك الثوابت المسمّى «منطقة البروج».

اليومية السريعة و يتحرك مادونه بحركته و يتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة و يتحرك مادونه بها.

و لكل فلك من الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر، فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين، فتنتظم الرجعة و الاستقامة و السرعة و البطء و القرب و البعد بحركات الأفلاك الخارجة المراكز و التدوير، و تتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة.

و بقيّة الحركات<sup>١</sup> العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المتحركة، و بعض اختلافات الخمسة و القمر، و الحركة المقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين - على ما يظن<sup>٢</sup> - إن ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة، محتاجة إلى إثبات أجرام آخر تتحرك بها.

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء و المهندسين إلى عدد من الأفلاك، ينبغي أن تثبت - مضافة إلى ما سبق - لأجل هذه الحركات، إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقاً على ماسبق ذكره.

فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك.

قوله: «و يلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها<sup>٣</sup> كان فلكاً محيطاً بالأرض موافق المركز، أو خارج المركز، أو فلكاً غير محيط مثل التدويرات، أو كوكباً شيئاً<sup>٤</sup> هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك<sup>٥</sup> عن الكوكب.

١. مبتدأ، خبره «محتاجة».

٢. و هو اليقين، به درس ٩ دروس علم هيت و به تفصيل درس ٣٠ ص ١٩٥ دروس معرفة الوقت والقبلة مراجعه كنيد و ص ٤٧٤ جامع بهادري بسيار مطلوبست.

٣. أي الأجسام الكرية العالية.

٤. اسم «إن».

٥. در نفس داشتن.

و أن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها، لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك.

و يزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجبه و حال عطارد و أوجبه، و أنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكوكب أو جريان فلك التدوير، لم يعرض ذلك كذلك».

و هذا هو المطلوب الثاني و هو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك، و هو بحث حكمي<sup>١</sup>؛ و لذلك قال: «و يلزمك على أصولك».

و اعلم: أنهم اختلفوا أيضاً في محرّكات الأفلاك الجزئية للكواكب السبعة. فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة، تتعلّق بالكواكب أول تعلّقها، و بأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك، كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه أولاً، و بأعضائه الباقية بعد ذلك و بتوسطه. فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح و الأعضاء الباقية بعد ذلك.

و على هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً: اثنان للفلكين العظيمين، و سبع للسيارات و أفلاكها. و ذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محرّكة إياه. و كذلك كل كوكب.

و قد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعيّة على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها؛ فإنّ حكمهما<sup>٢</sup> في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد. و هذا<sup>٣</sup> شيء غير محسوس فيما فوق القمر.

١. نه رياضي مثل قبلي.

٢. أي حكم الكواكب والأفلاك.

٣. أي كون الكوكب ذا حركات وضعيّة.

أما القمر فإن لم يكن محوه<sup>١</sup> خيالا يتراءى<sup>٢</sup> فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات<sup>٣</sup> وقسي قُزَح<sup>٤</sup>، أو أجساماً موجودة واقعة بحدائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع

١. المحو هو الكلف الذي يُرى من القمر. قال الفاضل البرجندي في تعليقاته على شرح الجفني: «المحو في وجه القمر اختلاف أجزاء سطحه في قبول النور».

مرحوم لاری در شرح تشریح الأفلاك شیخ بهائی در مبحث خسوف قمر، ص ۱۳۷ تمام اقوال و آرای حکماء را در محو قمر آورده است.

میبیدی در شرح دیوان منسوب به أمير المؤمنين عليه السلام در فاتحه رابعه گوید: «محو قمر کواکب صغار مظلمه است که در جوف او است یا او مثال آینه است و شیخ جبال و بحار به او منعکس می شود.

و خواجه نصیرالدین در تذکره اختیار اول کرده است و در شرح اشارات اختیاری<sup>ثانی</sup>، انتهی کلام المیبیدی فتأمل.

و فخر رازی در مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۹۷، طبع حیدرآباد دکن نیز تعرض به اقوال حکماء درباره محو قمر شده است. و همچنین جناب شیخ اجل ابن سینا در شفا، ج ۱، ص ۱۷۱ چاپ سنگی ایران. دانشمندان فرنگ گویند که گودیهای بسیار عمیقی در ماه است که نور آفتاب باعمای آنها نمی رسد و ما از دور بصورت کلف می بینیم. لسان الغیب، خواجه حافظ در حل مسائل اختلافی محو قمر اینچنین فرمود است:

روز ازل از کلک تو یک قطره سیاهی بر روی مه افتاد که شد حلّ مسائل

این بیت از آن غزلی است که حافظ آنرا در مدح یحیی بن مظفر فرموده است چنانکه مرحوم دارایی در شرح دیوان حافظ نصّ دارد، می گوید: آن محو قمر قطره سیاهی یعنی مرکب است که از قلم یحیی بن مظفر بر روی ماه افتاد در این صورت حل مسائل شد. و خود حافظ در طلحه غزل ممدوح را نام می برد:

دارای جهان ناصر دین خسرو کامل یحیی بن مظفر ملک عالم عادل

۲. آی یظهر.

۳. «الهالة: دارة القمر كالطفاوة لدارة الشمس. جمع «هالات» المنجد.

«هاله: خرمن ماه. طفاوه خرمن ماه و خرمن آفتاب» منتهی الإرب.

۴. آدینده، چوپاک بنده، قوس قزح. برهان جامع. قوس قُزَح کز فر ممنوعه، یعنی غیر منصرف است: آدینده یعنی آنچه پیدا شود بر هوا سرخ سبز به شکل کمان، و آنرا کمان رستم نیز خوانند. منتهی الأرب. در فارسی رائج فعلی رنگین کمان گویند. و گاهی کمان رستم. و در مازندان گویند: رستم زال تهرکمون.

حقیر حسن زاده آملی گفته است.

به نزد مردم اهل طریقت

عناوین مجازی آدینده است

تو پنداری که می باشد حقیقت

خیالی همیشه نبود آدینده

الأوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة<sup>١</sup>، لكن الحكم القطعي فيه مشكل. والأظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه؛ لوجوب بساطته و امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي.

فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الأفلاك و الكواكب جميعاً. والشيخ حكم بذلك<sup>٢</sup> في الكتاب بقوله: «أن لكل جسم منها فلماً كان أو كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب». و يؤكد ما ذكرناه - قبل - من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز و التدوير، و الكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات. ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام، وهو أن الكواكب تتحرك في الأفلاك<sup>٣</sup> تحرك الحيتان في المياه؛ فإن القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه<sup>٤</sup>. وإنما نفاه بشيئين:

أحدهما: البرهان الكلي المتقدم<sup>٥</sup>، وهو امتناع الخرق و الالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع.

و إليه أشار بقوله: «و إن الكواكب تنتقل حول الأرض» إلى قوله: «لابأن تتخرق لها أجرام الأفلاك».

و الثاني: برهان حدسي، وهو أن الرصد و الاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كل دورة مرتين، و هو عند كونه في الاجتماع و الاستقبال، و حضيضه<sup>٦</sup> أيضاً مرتين، و هو عند كونه في تربيعي الشمس.

١. أي وضعية؛ بقرينة المقام كما لا يخفى.

٢. در نفس داشتن.

٣. و أولوا قوله تعالى: «وكل في فلك يسبحون» إلى مرادهم هذا.

٤. أي على نفي ذلك الوهم.

٥. الفصل ١٦ من النمط الثاني.

٦. عطف على قوله: «أوجه».

وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين:

أحدهما: عند كونه في تاريخنا هذا في أول المغرب بالتقريب.

والثاني: عند كونه في أول الثور؛ إلا أن أوجه العقري يكون أبعد عن الأرض من أوجه

الثوري بخلاف القمر؛ فإن أوجهه متساويان، و موافاته<sup>١</sup> حضيضه أيضاً مرتين على التساوي، وهو عند كونه في أول بُرجي السرطان والحوث.

فإذن لولم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة، بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل

بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك.

و الوجه في القمر هو أن حامل تدويره يتحرك إلى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين

جزءاً<sup>٢</sup> وكسر جزء من ثلاثمائة وستين جزءاً من المحيط، ويحمل التدوير معه، والمائل

يتحرك بحركته<sup>٣</sup> وحركة الممثل<sup>٤</sup> جميعاً إلى خلاف التوالى أحد عشر جزءاً وكسراً ويحمل

الحامل معه، فيذهب أقلهما<sup>٥</sup> بمثله من أكثرهما<sup>٦</sup> قصاصاً؛ لاختلاف الجهتين وتبقى حركة

مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً وكسراً.

و التقدير الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في أوج

الحامل، فإذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين، صار الأوج متألي

أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع، ومركز التدوير متأ

لي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها

قريباً من جزء إلى الجهة التي تلي المركز منه أيضاً، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج و

مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو

١. أي موافاة عطارد.

٢. أي درجة.

٣. به حركت خودش.

٤. أي جوزهر القمر.

٥. أي الحركتين.

٦. متعلق بـ«يذهب». وأكثرهما أي أكثر الحركتين.

بعد مركز التدوير من الأوج.

و لكون ذلك البعد ضعف بعد المركز<sup>١</sup> عن الشمس سمي «البعد المضاعف» وسميت حركة الحامل بذلك القدر بـ «الحركة المضاعفة».

وهكذا يوماً بعد يوم، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور، وبُعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمركز نصف دور، وافى المركز مقابلة الأوج، أعني الحضيض. وإذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس، وكذلك في التربع الآخر.

فإذن المركز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربعين.

وأما عطارد فلما كان له فلكان خارجاً المركز، أعني المدير والحامل، وأوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب، وكان المدير متحركاً بالحامل<sup>٢</sup> على خلاف التوالي قدر مسير الشمس، والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك، وكان التقدير الإلهي مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً، وجب<sup>٣</sup> إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بُعد المركز<sup>٤</sup> عن أوج الحامل ضعف مسير الشمس<sup>٥</sup>، وعن أوج المدير بعد ذهاب أقل الحركتين بمثله من الأكثر قصاصاً مثل<sup>٦</sup> مسيرها، والبعد بين الأوجين مثله<sup>٧</sup>.

فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل ومركز التدوير، حتى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير.

١. أي مركز تدوير القمر.

٢. الباء إمّا للتعدية أو بمعنى «مع» لا السببية؛ لأنّ الدّاني لا يكون محرّكاً عالي.

٣. جواب لقوله: «فلما كان...» إلى آخره.

٤. مركز تدوير عطارد.

٥. نطّح.

٦. أي أن يصير بُعد المركز عن الأوج مثل مسير الشمس.

٧. أي مثل المسير.

ولأجل<sup>١</sup> ذلك كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض متاكان في الأوجين<sup>٢</sup> معاً، ويكون أقرب ما يكون المركز<sup>٣</sup> من الأرض في موضعين متساويي البعد عن الأوجين<sup>٤</sup> المتقابلين<sup>٥</sup>، ويكونان لامعالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما<sup>٦</sup> إلى الأوج الأبعد<sup>٧</sup>، وهما<sup>٨</sup> أول السرطان و الحوت؛ فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد و على التسديس من الأوج الأدنى.

فهذه حال القمر و عطارد في أوجيهما، أي في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين في دورة واحدة، و ذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها.

فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك.

و أنكر الفاضل للشارح جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين قال:

لأنّ الانتقال إلى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة، فلو انتقل إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين، سواء كان الانتقال بالذات، أو بالعرض، أو بهما.

ثم قال:

لا يقال: إنّ نرى الرّحى تتحرك إلى جهة و النملة عليها إلى خلافتها.

لأنّا نقول: لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرّحى وللرّحى وقفة حال حركة النملة؟ و هذا وإن كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان<sup>٩</sup>.

و الجواب أنّ الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان،

١. أي لأجل وصوله عند الحضيض.

٢. أي في أوجي المدير والحامل.

٣. مركز التدوير.

٤. أي الأوج المدير والأوج الحاملي.

٥. از خودشان، إذ كان بينهما وبينه بمقدار التسديس والتسديس أقل من التثليث.

٦. لأنّه كان بينهما وبينه في الطرفين بمقدار التثليث.

٧. أي الموضعان.

٨. أي البرهان الذي أنى به الفاضل للشارح، وهو قوله: «لأنّ الانتقال إلى جهة يلزم منه...» إلى آخره.



بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما؛ فإن الحركات إذا تركبت وكانت<sup>١</sup> إلى جهة واحدة أحدثت حركة تساوي مجموعها.

وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أو سكوناً إن لم يكن فضل.

وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها. وذلك على قياس سائر الممتزجات.

فإذاً الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة، إلا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة.

وكل بسيطة متشابهة، وكل مختلفة مركبة، ولا تنعكسان.

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى متحركاتها الأولى<sup>٢</sup> بالذات، وإلى غيرها<sup>٣</sup> بالعرض. ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات، بل لو كان فيها ماهي بالقياس إليه بالذات لكانت إحداهما فقط.

وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين حصوله دفعة في جهتين، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلاً عن محال.

قوله: «و تعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد»<sup>٤</sup>.  
و تعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال: إن السافل منها معشوقه الخاص هو مافوقه»<sup>٥</sup>.

وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة القول؛ فإن اختلاف الحركات يقتضي

١. أي كل واحدة من تلك الحركات.

٢. أي الأفلاك.

٣. أي الكواكب.

٤. أي الأجسام الكريمة العالية.

٥. وحكم واحد.

اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر<sup>١</sup>، وإنما ثبت ذلك بعد إبطال القول بأنّ الفلك السافل أنّما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالي، كما مر.

والقائلون به يجعلون أول الأفلاك فلکاً ساكناً متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق. وهذا الرأي ممّا مال إليه أبو البركات البغدادي<sup>٢</sup>، وأسندّه إلى بقراط من القدماء. وإنما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما ريمّا يقال» إشارة إلى أنّه مذهب لقوم.

ولما تقدّم إبطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرّض هاهنا لذلك.

وإذا ثبت أنّها أنّما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة لا إلى الأجسام المحيطة بها، فعلى مذهب القائلين بنفوس تسع تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة<sup>٣</sup>، عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يستوّنه العقل الفعّال<sup>٤</sup>، وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك والكواكب بزيادة واحدة. واعلم أنّ العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأنّ العقول ليست أقلّ منه، وأما كونها أكثر منه فمن المحتمل؛ إذ لم يدلّ على امتناعها دليل.

١. في ص ٥٨٧، الفصل الثاني عشر من هذا النمط.

٢. من المتكلمين، وهو صاحب المعبر في الحكمة وأستاذ الفخر الرازي.

٣. «للتسع من كليها (أي كلي الأفلاك) العقل العاشر. واستثن عنها عقلاً عاشراً يكتل البشر. فهو بإزاء النفوس الأرضية، وهو بإذن الله تعالى يوحى للأنبياء صلوات الله عليهم، ويلهم الأنبياء سلام الله عليهم، ويعلم العلماء. أي للأنفس التسع من الأفلاك الكلية التسعة، العقول العشرة هي المشبه بها، تستكمل بحركاتها وتشبه بها في تحصيل فعلية بعد فعلية وشهود بعد شهود إلا العقل العاشر، فإنّ المشبه به لكوكب الأرض، وهي النفوس الناطقة فإنها تستكمل بأن تشبه به في وفور الفعلية والتامة، وهو جامع لجميع الفعليّات التي ليما دونه، وهو معلم الكل من المذكورين في الشرح بتعليم الله تعالى، كما قال تعالى: «علّمه شديد القوى» وهو الروح الأمين كما قال تعالى: «إنّه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثمّ أمين» وهاهنا مقام آخر ليس هاهنا مقام ذكره.

راجع منظومة المتأله السبزواري وشرحها، ص ٢٦٧.

٤. «كه كدهانوتين اين كههان باواست وپارسيان وي را روانبخش گویند». حيدر قلی خان.

٥. ص ١٧٤ ط ١، أي في الفصل السابع والثلاثين والثامن والثلاثين، بعدها.

قوله: «وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطبع، إلا و ليست من طبيعة واحدة، بل هي طبائع شتى و إن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية طبيعةً خامسة»<sup>١</sup>.

و هذا هو المطلوب الرابع، و هو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها. و الشيخ استدلّ على ذلك باختلاف الأوضاع و الأيون<sup>٢</sup> و الحركات التي هي مقتضيات الطبائع، كما تقدّم بيانه.

فإذن هي مختلفة بالأنواع، و كل نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد، و يجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الأشكال و الحركات، و امتناع زوالها عن الأيون و الأشكال.

و ذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها، و هي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعةً خامسة.

قوله: «فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها<sup>٣</sup> سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة؟ و من هاهنا توقّع منا بيان ذلك لك».

أقول: هذا هو الحثّ على تعرّف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام، أهى أجرام مثلها أم جواهر مفارقة؟ و الوعد لبیان ذلك.

١. أي فلكية مشتركة تامة الاشتراك.

٢. جمع أيون.

٣. محيط برأى محاط و بالمكس.

## [ الفصل الحادي و الثلاثون ]

### هداية

«إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل، فأنما يصدر عنه إذا صار شخصه<sup>١</sup> ذلك الشخص المعين<sup>٢</sup>.

فلو كان جسم فلکيّ علّة لجسم فلکيّ يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الإمكان.

و أمّا الوجود والوجوب فبعد وجود العلّة<sup>٣</sup> و وجوبها.

و لكن وجود المحويّ و عدم الخلاء في الحاوي<sup>٤</sup> هما معاً، فإذا اعتبرنا تشخّص الحاوي العلّة كان معه للمحويّ إمكان؛ لأنّ تشخّص العلّة متقدّم في الوجود، و الوجوب على تشخّص المعلول، فلا يخلو:

إمّا أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه.

أو غير واجب مع وجوبه.

فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحويّ واجباً مع وجوبه، و قد بان أنّه يكون ممكناً مع وجوبه.

و إن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة، فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب، و قد بان<sup>٥</sup> أنّه ممتنع بذاته.

---

١. أي صار مشخصاً.

٢. لأنّ الشيء إذا لم يتشخّص لم يوجد، وإذا لم يوجد لم يوجد.

٣. وجهت العلّة فوجب المعلول.

٤. أي في جوفه و ثخنه و داخله.

٥. في الفصل الثلاثين من النمط الأوّل.

فليس شيء من السماويات علّة لما تحته و للمحويّ فيه».  
قال الفاضل الشارح:

هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول، وهي أن تبين امتناع كون الأجسام و الجسمانيّات عللاً لشيء من الأجسام. و يلزم منه أن تكون عللها المفارقات. و لا يجوز أن يكون الأوّل تعالى علّة لها؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة، كما مرّ. فإذا ن عللها مفارقات بعد الأوّل و هي العقول.

أقول: و المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علّة للبعض، و لما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاوٍ و محويّ، و كانت علّة الحاوي - على تقدير الجواز - أقرب إلى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

و اعلم أنّ البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم، أو عمّا يحلّ في جسم على الوجه العام على ماسيأتي<sup>١</sup>.

لكن لما كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاوٍ علّة لمحويّه طريق خاصّ، و هو استلزامه لثبوت الخلاء، قدّم ذكر هذا الوجه و رسمه بـ «الهداية».

فإنّ سلوك الطرق الخاصّة<sup>٢</sup> أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامّة.

و هذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدّمات:

إحداها: أنّ الجسم لا يمكن أن يكون علّة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيّناً؛ فإنّ الطبائع النوعيّة مالم تكن أشخاصاً معيّنة لم توجد في الخارج.

و الثّانية: أنّ العلّة لما كانت متقدّمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول و وجوده متأخّرين عن وجود العلّة.

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذ الإمكان؛ لأنّه لم يجب بعد، و كلّ مالم يجب و كان من شأنه أن يجب فهو ممكن.

١. في الفصل ٣٦ من هذا النمط قوله: «تذنب: قد استبان أنّه ليست الأجسام...» إلى آخره.

٢. چون اخفی است از عام پس به هدايت احوج است: و سرّ اعرفية الأعْم سنجية لذلك الأتمّ.

و الثالثة: أنَّ الشَّيْئَيْنِ<sup>١</sup> اللذين يكونان معاً، لا معيّة المصاحبة الاتِّفَاقِيَّة، بل معيّة بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر؛ فإنَّهما لا يتخالفان في الوجود والإمكان، لأنَّ تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما.

و تقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات بأن يقال: لو كان الحاوي علّة للمحويّ لسبقه متشخصاً؛ لما بيّناه في المقدّمة الأولى.

و حينئذ كان وجود المحويّ إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالإمكان؛ لما بيّناه في المقدّمة الثانية.

ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحويّ بحيث لا يمكن انفكاكه عنه.

فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكناً؛ لما بيّناه في المقدّمة الثالثة، لكنّه في جميع الأحوال واجب وإلّا لكان الخلاء ممكناً، لكنّه ممنوع لذاته. هذا خلف.

فإذن الحاوي ليس بعلة للمحويّ.

و اعلم أنَّ قولنا: الخلاء ممنوع لذاته، ليس معناه أنَّ للخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده، بل معناه أنَّ تصوّره هو المقتضي لامتناع وجوده.

و المقارن للمحويّ هو نفي ما يتصوّر<sup>٢</sup> منه؛ فإنَّ المحويّ من حيث هو ملاء لا يتصوّر إلّا مع ذلك النفي<sup>٣</sup>، وذلك النفي لا يتصوّر إلّا مع تصوّر المحويّ من حيث هو ملاء.

و إذا تحقّق هذا، سقط ما يمكن أن يتشكّك به، وهو أن يقال: كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما<sup>٤</sup> معه - أعني وجود المحويّ - واجباً بغيره؛ وذلك لأنَّ ذلك الغير الذي

١. كه در اینجا مراد عدم الخلاء و وجود محوى است.

٢. عنوان.

٣. أي نفي ما يتصوّر من المحوي من الخلاء.

٤. عدم الخلاء.

٥. بحكم المقدّمة الثانية.

٦. علة سقوط الشكّ.

ينفد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء، حتى يحكم<sup>١</sup> بوجوب عدمه بالمعنى المذكور<sup>٢</sup>.

ولذلك حكم بامتناع إفادته<sup>٣</sup> وجود المحوي.

والحاصل أن المحوي يكون واجباً<sup>٤</sup> بغيره إذا لم يكن معلولاً للحاوي.

أما مع كونه معلولاً<sup>٥</sup> للحاوي فهو ممتنع لذاته<sup>٦</sup> لا واجب بغيره.

ونعود إلى المتن، ونقول: قول الشيخ: «إذا فرضنا جسماً» إلى قوله: «ذلك الشخص المعين» إشارة إلى المقدمة الأولى.

وقوله: «فلو كان جسم فلكي» إلى قوله: «وجدتها الإمكان» متصلة<sup>٧</sup> هي أصل القياس؛ فإن القياس استثنائي.

وإنما أورد تأليها<sup>٨</sup> كلياً غير متخصّص بهذا الموضوع؛ تهيداً لإيراده متخصّصاً، وقصداً لمزيد الإيضاح. وهذا التالي هو المقدمة الثانية.

وقوله: «وأما الوجود والوجوب فبعد وجود العلّة ووجوبها» بيان<sup>٩</sup> لذلك الحكم الكلي.

وقوله: «ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً» استثناء للتالي على سبيل الإجمال، وفيه إشارة<sup>١٠</sup> ما إلى المقدمة الثالثة.

ثم إنه عاد وجعل التالي متخصّصاً بهذا الموضوع<sup>١١</sup> بقوله: «فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي

١. على العنوان.

٢. أي كون عدم الخلاء واجباً لذاته. أي وجوب عدمه بالذات.

٣. أي إفادة ذلك الغير - الذي هو الحاوي - وجود المحوي.

٤. أي واجباً بكلّ ما هو علته.

٥. بأن يكون معلولاً لما وراء الجسم من العقول.

٦. كالخلاء.

٧. أي قضية متصلة.

٨. حيث قال: «لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة» ولم يقل: حال المحوي مع وجود الحاوي.

٩. زیرا حال معلول با وجود علت، امکان بود بأشد قهراً وجود وجوب امکان بعد از وجود علت است.

١٠. یعنی توضیح «موضوع» در فصل نهم نمط هشتم خواهد آمد.

العلة كان معه للمحوي إمكان؛ لأنَّ تشخّص العلة متقدّم في الوجود و الوجود على تشخّص المعلول.

ثمَّ عاد إلى بيان استثناء التالي مفصلاً<sup>١</sup> فقال: «فلا يخلو إمّا يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه» أي مع وجوب الحاوي «أو غير واجب مع وجوبه. فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوي واجباً مع وجوبه» أيضاً؛ لما يتّناه في المقدّمة الثالثة، لكنّه يجب أن يكون ممكناً معه. هذا خلف.

وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي، فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة، فالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب. هذا خلف.

فإذن<sup>٢</sup> ليس شيء من السماويات علة<sup>٣</sup> للمحوي فيه.

و ذكر الفاضل الشارح

أنَّ قوله: «فإذا اعتبرنا تشخّص الحاوي إلى قوله: «على تشخّص المعلول» تكرار لما قرّره أولاً، و الأولى حذفه؛ لئلا يتشوّش نظم الحجّة بسببه، و الكلام ينتظم بحذفه وضمّ ما قبله إلى ما بعده.

و أقول: الاقتصار على ما قرّره أولاً غير كافٍ في هذا الموضع؛ لأنّه لم يقرّر هناك<sup>٤</sup> إلّا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده، فالأقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول؛ فإنّ المحوي مالم يتحدّد بالحاوي<sup>٥</sup> المتشخّص مكانه لم يجب للخلاء و لا لعدمه اعتبارٌ معه.

ثمَّ لو قدر أنّه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع اسناد شيء من الأجسام إلى علة أصلاً، لأنّه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً.

١. مقابل لقوله: «على سبيل الإجمال...».

٢. النتيجة.

٣. لأنّه يلزم من فرض كونها علة المحال.

٤. أي في تقريره أولاً.

٥. بفتح الحاوي الماسّ بمحدّب سطحي المحوي.



فإذن الواجب أن يقيّد العلة بكونها جسماً متشخصاً حاوياً، والمعلول بكونه محوياً. ليستقيم البرهان، فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته.

لفظاً تقرّر هذا، فأقول: إن<sup>۱</sup> رام أحد نظم ما أورد في المتن، فالأصوب أن يقدم قوله: «فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي» إلى قوله: «على تشخص المعلول» على قوله: «ولكن وجود المحوي و عدم الخلاء في الحاوي هما معاً».

ثم يضمّ هذا إلى قوله: «فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجباً إلى آخره؛ فإنّ بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء، و يسقط منه ما يوهم التكرار<sup>۲</sup>. ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا، و أن هذا التقديم و التأخير أنما وقع من غفلة النساخ. والله أعلم.

و أما اعتراض الفاضل الشارح -

بأن الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً، كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً، و العقل الذي هو علة المحوي أنما يوجد مع الحاوي عندهم.

فتقدّمه على المحوي بالذات، يقتضي تقدّم الحاوي أيضاً عليه، و يعود المحذور فقير.

متوجّه؛ لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين:

فإن أحدهما: يدلّ على المصاحبة<sup>۳</sup> الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث ذاتيهما.

و الثاني<sup>۴</sup>: على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، كما مرّ

۱. جواب اشكالي است که هر خواهی و آید، زیرا آنچه در بالا گفته است که «لأنه لم يقرّر هناك إلا كون المعلول» درست نیست در استثناء تالی که «ولكن وجود المحوي و عدم الخلاء في الحاوي هما معاً» باشد ذکر از حاوی و محوی شده، علاوه بر آن که مناسبتی در ذکر آن و در استثناء نیست.

۲. هما قال الفاضل الشارح.

۳. ما مع المتقدم.

۴. ما مع المتأخر.

في النمط الأول<sup>١</sup>.

قوله: «وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُحَوِّيَّ عِلَّةً لِمَا هُوَ أَشْرَفُ وَأَقْوَى وَأَعْظَمُ مِنْهُ - أَعْنِي الْحَاوِي - فَفَيْرُ مَذْهُوبٍ إِلَيْهِ بُوْهُمٌ وَلَا مُمْكِنٌ».

لَمَّا فَرِغَ مِنْ بَيَانِ امْتِنَاعِ كَوْنِ الْحَاوِي عِلَّةً لِلْمَحَوِّيِّ، أَشَارَ إِلَى الْقِسْمِ الثَّانِي، وَهُوَ كَوْنُ الْمُحَوِّيِّ عِلَّةً لِلْحَاوِي، وَذَكَرَ أَنَّ الْوَهْمَ لَا يَذْهَبُ إِلَى هَذَا الْقِسْمِ ذَهَابَهُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَهْمَ أَمَّا يَذْهَبُ إِلَى مَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ مَنَاسِبَةٌ أَوْ مُشَابَهَةٌ بِوَجْهِ مَا لِلْحَقِّ.

وَلَمَّا كَانَتِ الْعِلَّةُ أَمَّ وَجُودًا مِنَ الْمَعْلُولِ، لَا اسْتَفْنَاءَ عَنْهُ وَافْتِقَارَهُ إِلَيْهَا، وَكَانَ الْحَاوِي أَشْرَفَ مِنَ الْمُحَوِّيِّ؛ لَكُونِهِ أَبْعَدَ عَمَّا<sup>٢</sup> مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَغَيَّرَ وَيُفْسَدَ مِنْهُ، وَأَقْوَى وَأَعْظَمُ مِنْهُ؛ لِاشْتِمَالِهِ بِحَسَبِ الصُّورَةِ وَالْمَقْدَارِ عَلَى مَا هُوَ مِثْلُهُ مَعَ زِيَادَةٍ، كَانَ إِسْنَادُ الْعِلِّيَّةِ إِلَى الْحَاوِي أَشْبَهَ بِالْحَقِّ مِنْ إِسْنَادِهَا إِلَى الْمُحَوِّيِّ.

ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ - ذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَذْهُوبٍ إِلَيْهِ بُوْهُمٌ - لَيْسَ بِمُمْكِنٍ، عَلَى مَا سَيَأْتِي مِنْ بَيَانِ<sup>٣</sup> امْتِنَاعِ كَوْنِ الْجِسْمِ عِلَّةً لَجِسْمٍ آخَرَ.

وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ نَسَبَ قَوْلَ الشَّيْخِ هَذَا إِلَى الْخُطَابَةِ؛ ظَنًّا مِنْهُ بِأَنَّ مَجْرَدَ التَّلَفُّظِ بِالشَّرْفِ خُطَابَةٌ.

وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَوْ عُلِّلَ امْتِنَاعُ هَذَا الْقِسْمِ بِالشَّرْفِ لَكَانَ بَيَانُهُ خُطَابِيًّا، لَكِنَّهُ لَمْ يَعْزَلْ بِذَلِكَ إِلَّا كَوْنَهُ غَيْرَ مَذْهُوبٍ إِلَيْهِ بُوْهُمٌ.

وَأَمَّا كَوْنُهُ غَيْرَ مُمْكِنٍ فَمَعْلَلٌ بِمَا سَيَأْتِي<sup>٤</sup>.

وَلِلْمُبْرِهِنِ أَنْ يَسْتَعْمَلَ كُلَّ شَيْءٍ فِي إِثْبَاتِ مَا يَنَاسِبُهُ، عَلَى مَا تَبَيَّنَ فِي صِنَاعَتِهِ<sup>٥</sup>.

١. في الفصل الحادي والعشرين.

٢. أي العناصر.

٣. برهان عمومي كه در پیش وعده اش را نیز بفرمود.

٤. الفصل ٣٦ من هذا النمط قوله: «تذنب: قد استبان...» الى آخره.

٥. أي في علم المنطق.

## [ الفصل الثاني و الثلاثون ]

وهم و تنبيه

«ولعلك تقول: هَبْ أَنْ عِلَّةَ الجسم السماوي<sup>١</sup> غير جسم، فلا بدّ من أن تقول: إنّه يلزم من غير الجسم حاوٍ و محويّ، سواء كان عن<sup>٢</sup> واحد<sup>٣</sup> أو عن اثنين<sup>٤</sup>.  
و لا محالة أنّ إمكان الغلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا، كما عرض فيما مضى ذكره؛ لأنك تجعل للحاوي وجوداً عن عِلَّةٍ قبل وجود المحويّ.  
فاسمع و اعلم أنّ الحاوي أتما كان وجوده يصحب إمكان المحويّ، إذا كان عِلَّةً تسبق المحويّ، فيكون للمحويّ مع وجوده إمكان حين يتحدّد بوجوده السطح، فلا يجب معه ما يملأه<sup>٥</sup> إن كان معلولاً، بل يجب بعده.  
و أمّا إذا لم يكن عِلَّةً، بل كان مع العِلَّة<sup>٦</sup>، لم يجب أن يسبق<sup>٧</sup> تحدّد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه، لأنّه ليس هناك سبق زمانيّ<sup>٨</sup> أصلاً، و أمّا الذاتيّ<sup>٩</sup> فأتما يكون للعِلَّة، لا لما ليس بعِلَّة، بل مع العِلَّة، بل نقول: إنّ الحاوي و المحويّ

١. بل مفارق.

٢. أي عن العلة الأولى أو عن علل مختلفة.

٣. أحدهما بواسطة الآخر.

٤. أي أو بلا واسطة.

٥. أي المحوي.

٦. بالاتفاق.

٧. بالعلية والذات.

٨. چون ابداعی هستند.

٩. أي السبق الذاتي.

وجبا معاً عن سببين<sup>١</sup>.

أقول: تقرير الوهم أن يقال: لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ليست بجسم، لكنك تجعل الحاوي معلولاً لعلّة متقدّمة على علّة وجود المحوي، فيكون<sup>٢</sup> متقدّماً عليه، سواء جعلت الحاوي وعلّة المحوي صادريّن عن علّة واحدة أو عن اثنتين. ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاه مع وجود الحاوي؛ لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاوي علّة.

و على قول الشيخ<sup>٣</sup> - سواء كان عن واحد في قوله: «فلا بدّ من أن تقول: إنّه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحوي، سواء كان عن واحد أو عن اثنتين» - إشكال؛ لأنّ تفسير كلامه إن كان هكذا: سواء كان لزوم الحاوي والمحوي أو لزوم علّتهما عن واحد أو عن اثنتين.

قيل<sup>٤</sup>: لو كان الحاوي والمحوي أو علّتهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي، ولا لعلّة الحاوي قبل علّة المحوي، فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدّم بوجه ما، إنّما يتوهم تقدّمه هاهنا بأن يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوي، وحينئذ لا تكون العلّتان واحدة ولا عن واحد.

وإن فسر على ما فسرناه أولاً<sup>٥</sup> وهو أن يقال: سواء كان لزوم الحاوي وعلّة المحوي عن واحد أو عن اثنتين لم يكن مطابقاً للمتن.

وإن أضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسف ما.

وأقول في حلّه<sup>٦</sup>: اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها:

١. از دو عقل.

٢. أي فيكون الحاوي متقدّماً على المحوي.

٣. خير مقدّم مبتدأ «إشكال».

٤. متعلق بقوله: «إن كان هكذا».

٥. وهو قوله: «سواء جعلت الحاوي... إلى آخره».

٦. اسم كان وهو مستتر في كلام الشيخ.

٧. أي حلّ الإشكال.

فقال بعضهم: إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول، التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها.

فالحاوي لكونه صادراً بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوي.

و قال بعضهم: إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب، وهي العقول.

فإذن قول الشيخ: «سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد أو عن اثنين» إن لم يكن مفسراً بشيء مما مر كان إشارة إلى المذهبين، فإن تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين.

وتقرير التنبية لإزالة الوهم أن يقال: تقدم الحاوي على المحوي، المستلزم لإمكان الخلاء، أما يلزم عند كون الحاوي علة، وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحدد مقره الذي هو مكان المحوي، وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد؛ لكون المحوي معلولاً.

أما إذا لم يكن الحاوي علة، بل كان مع العلة على الوجه المذكور، لم يجب تقدمه، فإن مامع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدماً.

اللهم<sup>٢</sup> إلا أن يكون التقدم زمانياً. أما الذاتي فأنما يكون للعلة لالما يتفق أن يكون معها. والمراد من التقدم الذاتي هاهنا هو أحد قسميه<sup>٣</sup> الخاص<sup>٤</sup> بالعلل، لا الذي يكون<sup>٥</sup> بالطبع؛ لأن التقدم بالطبع غير متصور هاهنا؛ فإن المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الإضافة<sup>٦</sup> من غير انعكاس، والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس.

١. أي عن علة واحدة أو عن اثنتين.

٢. قال الشيخ: «ليس هناك سبق زمني».

٣. فصل ٧، نمط ٥.

٤. تام.

٥. علت ناقصه.

٦. وباقطع نظراً زوى.

واعتراض<sup>١</sup> الفاضل الشارح

بأن الحاوي وإن لم يكن علّة، لكنّه إن فرض متقدّماً بالطبع عاد الإلزام. والشيخ لم ينف هذا الاحتمال.

ساقط بذلك<sup>٢</sup>.



١. مبتدأ خبره «ساقط».

٢. أي من قولنا: «لا الذي بالطبع...» إلى آخره.

## [ الفصل الثالث و الثلاثون ]

وهم و تنبيه

«أو لعلك تزيد فتقول: إذا خرج على الأصول التي تقررت أنه يوجد عن غير<sup>١</sup> جسم حاوٍ و آخر غير جسم<sup>٢</sup> يوجد عنه هذا الآخر المحويّ. فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير<sup>٣</sup> الجسم الآخر بالذات. ولكنّ المحويّ معلول لغير الجسم<sup>٤</sup> الآخر؛ فإنّه إذا اعتبرت له معيّة مع هذا الآخر كان ممكناً.

فيكون في حال مايجب الحاوي، فالمحويّ ممكن.

فجوابك: أنّ هذا هو الطلب الأوّل عند التحقيق.

و جوابه ذلك بعينه؛ فإنّ المحويّ أنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر، الذي هو علته.

و ذلك القياس لا يفرض<sup>٥</sup> إمكان الغلاء بوجه، و أنما يفرضه<sup>٦</sup> تحدّد الحاوي في باطنه.

ثمّ تحدّد الحاوي لاسبق له على المحويّ.

---

١. أي عن عقل.

٢. أي عن عقل آخر.

٣. عقل آخر.

٤. عقل آخر.

٥. واجب نمی کند.

٦. واجب می کند.

و ليس كل ما<sup>١</sup> هو بعد «مع»<sup>٢</sup> فهو بعد<sup>٣</sup>؛ لأنَّ القبلية و البعدية إذا كانتا بحسب العلّة و المعلولة فحيث لم تكن علّة و لا معلولة لم تجب بعدية و لا قبلية.  
و لما لم يجب أن يكون ما<sup>٤</sup> مع العلة\* علّة لم يجب أن يكون مامع القبل بالعلّة قبلاً، اللهم إلا بالزمان<sup>٥</sup>.

هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان، وهي أن الحاوي و العقل الذي هو علّة المحوي لما صدر ما عن علّة واحدة فقد وجبا عنها معاً، و المحوي ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علته واجبا<sup>٦</sup>.

فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي أيضاً واجبا.  
و حينئذ يعود المحذور.

و التنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح، و هو غني عن الشرح.

١. محوي مثلاً.

٢. عقل همدوش.

٣. بعد حاوي.

٤. حاوي.

٥. عقل همدوش حاوي، يعني عقل مع حاوي.

٦. كه در اين جا منتهى است.

٧. بل ممكن؛ لأنَّ حال المعلول مع علته هكذا.



## [ الفصل الرابع و الثلاثون ]

وهم و تنبيه

«و لعلك تقول: إنّ الحاوي و المحويّ جميعاً، بحسب اعتبار نفسيهما، غير واجبي الوجود.

فخلو<sup>١</sup> مكانيهما غير واجب الوجود، فاسمع.

إنّ هذين إذا أخذّا معاً ممكنين، لم يكن هناك تحدّد لشيء و لا مكان، إن لم يُملأ  
كان خلاء و إنّما يعرض ما يعرض<sup>٢</sup> إذا كان محدّد، فيلزم مع تحديده، أن يكون الحدّ  
محيطاً بملاء<sup>٣</sup> أو غير محيط به<sup>٢</sup>، فيكون خلاءً».

هذا الفصل واضح، و قد مرّ بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علّة  
للمحويّ.

---

١. خلاء.

٢. خلاء.

٣. أي بالملاء.

## [ الفصل الخامس و الثلاثون ]

### إشارة

«وهذا القول واحد بعينه، نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوي، و نفسه التي تكون كصورته، أو إلى جملة».

أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علّة للمحوي قائم، سواء جعلت العلّة صورة الحاوي، أو نفسه التي تكون مبدأ لصورته، أو تكون هي كصورته أو عين صورته، أو جعلت العلّة جملة الحاوي.

فإنّ استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع؛ لأنّ العلّة مالم يتمّ وجودها لا تكون علّة. و أيّ هذه الأشياء يفرض علّة فإنّه لا يتمّ موجوداً إلّا مع الجميع.

## [ الفصل السادس و الثلاثون ]

تذنيب

«قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض.  
و أنت إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام أنما تفعل بصورها.  
والصور القائمة بالأجسام - و التي هي كمالية<sup>١</sup> لها - أنما تصدر عنها أفعالها  
بتوسط ما فيه قوامها.

ولا توسط للجسم بين الشيء و بين مالميس بجسم من هولي أوصورة، حتى  
يوجد هما أولاً فيوجد بهما الجسم.

فإذن<sup>٢</sup> الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام و لالصورها، بل لعلها  
تكون معدة لأجسام أخر لصور ما تتجدد عليها، أو أعراض».   
لما بين امتناع كون كل حاوٍ من السماويات علّة لما يحويه.  
وكان من المستبعد أن يكون المحويّ علّة لحاويه.

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض ممّا تقبله الأذهان  
بسرعة.

---

١. يعني بها الأعراض و النفوس، أما الأعراض فالأمر فيها بين: من كونها كمالات ثانية. و أمّا النفوس  
فلأنّ النفس - كما علمت في صدر النمط الثالث من هذا الشرح - كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة  
بالقوة. و المراد من صدور أفعالها عنها بتوسط ما فيها قوامها صدورها عن الأجسام من حيث أفعالها  
الآلية لا مطلق أفعالها، لأنّ النفوس الإنسانية لها تجرّد كما يأتي في النمط السابع، بل الحيوانية أيضاً لها  
تجرّد برزخي، على ما تحقّق في محله.

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة.

لكن لما كان أحد الحكمين<sup>١</sup> الأولين غير برهاني ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر.

وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مبني على مقدمات:

أحديها: أن الجسم<sup>٢</sup> أنما يفعل بصورته؛ لأنه أنما يكون موجوداً بالفعل بصورته، و يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل.

فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً و لا يمكن أن يفعل بمادته؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة، و لا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً.

والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة:

بأن المادة قابلة، و الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً.

ثم ناقضه بأن قال:

نص الشيخ في النمط السابع على أن علم الباري بغيره صورة في ذاته. فذاته البسيطة

فاعلة و قابلة معاً.

أقول: أما تحليله المذكور فباطل؛ لأن الشيء الواحد أنما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً لشيء واحد؛ فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول، و القابل لا يجب أن يحل فيه المقبول؛ بل يمكن.

و الواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً.

و أمّا إذا اختلف المقبول و المفعول فقد يكون - مثلاً - كالنفس، فإنها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها.

١. و هو كون المحوى علّة للحاوي، و إنما كان غير برهاني، لأن الشيخ قال في آخر الفصل الحادي و الثلاثين من هذا النمط: «إنه غير مذهب إليه بوجه و لا يمكن» و قال الخولجة في الشرح: فسمّل بما سيأتي.

٢. در پيش هم گذشت كه فاعل است به صورت و متفعل است به ماده.

و هاهنا<sup>١</sup> لو كانت مادّة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت<sup>٢</sup> فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم<sup>٣</sup>، وقابلة بالنسبة إلى الصورة<sup>٤</sup> الحالّة فيها. وهما متفائرتان. فإذن التعليل بذاك باطل.

وأما قوله: «الشيخ نصّ على أنّ علمه تعالى بغيره صورة في ذاته» فإن كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول: اعتبار<sup>٥</sup> كونه عاقلاً للأشياء، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً، يصحّ أن تقارنه صور المعقولات.

وإن كان<sup>٦</sup> موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً، فهو بالاعتبار الأوّل<sup>٧</sup> فاعل تلك الصور، وبالاعتبار الثاني قابلها.

على أنّ الحقّ<sup>٨</sup> في ذلك ما سنذكره في موضعه.

للمقدمة الثانية: أنّ الأفعال الصادرة عن صور الأجسام أنّما تصدر عنها بمشاركة الوضع؛ وذلك لأنّ الصور صنفان:

صور تقوم بموادّ الأجسام كالصورة الجسميّة والنوعية، وهي كما أنّ قوامها بموادّ تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة<sup>٩</sup> تلك الموادّ، فيكون<sup>١٠</sup> بمشاركة من الوضع.

١. أي في غير نفس كه بحث در عدم كون جسم علت جسم دیگر است.

٢. باعتبار صورتها.

٣. الآخر.

٤. أي قابلة لصورة نفسها.

٥. يعني لا تسلم أولاً أنّ علمه تعالى صور في ذاته وإن سلّمنا كان للشيخ... إلى آخره.

٦. وصليّة.

٧. أي كونه عاقلاً. وبهذا الاعتبار فاعل تلك الصور؛ لأنّ كونه عاقلاً راجع إلى علمه العناني. وفي غير واحد من النسخ: «كونه فاعلاً للأشياء».

٨. أي في مسألة علم الباري تعالى.

٩. وإلاّ مفارق است ونسبت سوائيه است.

١٠. أي فيكون ما يصدر عنها.

ولذلك فإنَّ النار لا تسخَّن أيَّ شيءٍ اتفق، بل ما كان ملائقاً لجرمها أوكان من جسمها بحال<sup>١</sup>.

والشمس لا تضيء كلَّ شيءٍ، بل ما كان مقابلاً لجرمها.

وصور قوامها بذاتها لأمواد الأجسام، كالآ نفس المفارقة<sup>٢</sup> بذواتها دون أفعالها. لكن النفس أنما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أن فعلها من حيث هي نفس أنما يكون بذلك الجسم وفيه، وإلا لكانت<sup>٣</sup> مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم. وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم. هذا خلف.

فقد ظهر أن الصور أنما تفعل بمشاركة الوضع.

للمقدمة الثالثة: أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لاوضع له، وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع. للمقدمة الرابعة: أن علّة الجسم تكون أولاً علّة لجزئيه، أعني مادّته وصورته. وهذا قد تقرّر فيما مضى.

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول:

قوله: «الأجسام أنما تفعل بصورها» إشارة إلى المقدمة الأولى.

وقوله: «والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كماليّة لها» يعني النفوس «أنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها» إشارة إلى المقدمة الثانية.

وقوله: «ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة» إشارة إلى المقدمة الثالثة.

وقوله: «حتى يوجد ههما أولاً فيوجد بهما الجسم» إشارة إلى المقدمة الرابعة.

١. بوضع.

٢. المجردة، الإنسانية والفلكية.

٣. أي وإلا عقل است.

٤. أين مقدمته لازم دوم است.

وقوله: «فإذن الصور الجسميّة لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها» نتيجة. وهناك يتبيّن امتناع صدور الأجسام عنها<sup>١</sup>. ويتمّ البرهان.

وقوله: «بل لعلّها تكون معدّة لأجسام آخر لصور ما تتجدّد عليها أو أعراض» إشارة إلى كيفيّة تأثير الصور في الأجسام الأخرى؛ وذلك بأن تجعل موادّها معدّة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور، كالنار التي تجعل مادّة ما يجاورها<sup>٢</sup> بالتسخين مُعدّة لقبول صورة هوائيّة تتجدّد على تلك المادّة، أو يجعلها معدّة لقبول أعراض.

فإنّ بعض الأعراض أيضاً تفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الأجسام مستعدّة لقبولها؛ ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظنّ أنّه علّة لها، وذلك كالشمس التي تعدّ الأجسام للتسخّن، وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها<sup>٣</sup>.

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول.

١. أي عن الأجسام.

٢. إمّا بالواسطة أو لا بواسطة، كما تقدم في الفصل العشرين من النمط الثاني، وفي ثلاث نسخ مخطوطة جاءت العبارة «ماء يجاورها» ولكن في سبع منها - وهي أصحّ وأمتن منها -: «ما يجاورها» وكلمة «هوائيّة» صارت سبب تحريف «ماء» بماء.

٣. وقد مضى تفصيل ذلك في الفصل العشرين من النمط الثاني، في إثبات الكون والفساد في العناصر.

## [الفصل السابع و الثلاثون]

### هداية و تحصيل

«فقد بانَ لك أنَّ جواهر غير جسمانيّة موجودة، و أنّه ليس واجب الوجود إلّا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع.

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانيّة معلولة.

و قد علمت أيضاً أنَّ الأجسام السماويّة معلولة لعلل غير جسمانيّة، فتكون هي من هذه الكثرة.

وقد علمت<sup>١</sup> أنَّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معاً إلّا بتوسط أحدهما، و لا مبدأ للجسم إلّا بتوسط.

فيجب إذن<sup>٢</sup> أن يكون المعلول الأوّل منه جوهرأ من هذه الجواهر العقليّة، واحداً، و أن تكون الجواهر العقليّة الآخر بتوسط ذلك الواحد، و السماويّات بتوسط العقليّات».

قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجرّدة عقليّة كثيرة.

وقد ثبت فيما مرّ<sup>٣</sup> أنَّ واجب الوجود واحد، و أنَّ واجب الوجود غير مقول على كثرة قول الأجناس أو الأنواع.

فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأوّل:

---

١. في الفصل التاسع و العشرين من النمط السادس.

٢. نتيجته همه است.

٣. في النمط الرابع.



فهذه فائدة لأجلها وسم الفصل «الهداية».

ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات، ومهد لذلك أصولاً، فذكر أنه قد ثبت - من إسناد السماويات إلى علل غير جسمانية، و من امتناع كون الواجب تعالى مبدأً إلا لواحد ومن امتناع كون ذلك الواحد جسماً أو جسمانياً أو نفساً - أحكام ثلاثة<sup>١</sup>:

أحدها: أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر.

والثاني: أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد.

والثالث: أن السماويات صادرة من هذه الجواهر.

ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضاً «التحصيل».

## [ الفصل الثامن و الثلاثون ]

### زيادة تحصيل

«و ليس يجوز أن تترتب العقليّات ترتبها، ويلزم الجسم السماويّ عن آخرها؛ لأنّ لكلّ جسم سماويّ مبدأ عقليّاً، إذ ليس الجرم السماويّ بتوسط جرم سماويّ. فيجب أن تكون الأجرام السماويّة تبتدئ في الوجود مع استمرار باقي في الجواهر العقليّة؛ من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويّات».

هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرّع على ما مرّ<sup>١</sup>، وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأوّل مع صدور السماويّات وإن كانت السماويّات مبتدئة بعدها؛ وذلك لأنّ العقول لوانقطعت قبل انقطاع السماويّات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علّة؛ لأنّها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول.

فإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها إلى عقل الفلك<sup>٢</sup> الأخير.

واعلم أنّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الأوّل علّة للفلك الأوّل.

ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير.

ولا بوجوب تواليها في علّة الأفلاك المتوالية.

ولا بامساواة<sup>٣</sup> العقول للأفلاك في العدد، بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك، وبأنّها

---

١. كه جسمي علت جسمي نمی شود.

٢. عقل عاشر.

٣. الفصل الحادي و الثلاثون من هذا النمط.

لا تكون أقلّ عدداً من الأفلاك.

فإنّ الحكم الجزم فيما عدا ذلك ممّا لا تصل إليه العقول البشريّة.

و يظهر من ذلك أنّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به  
سُخف<sup>١</sup>.



## [ الفصل التاسع و الثلاثون ]

### في صدور الكثرة عن المبدأ الأول

#### زيادة تحصيل

«فمن الضرورة إذن<sup>١</sup> أن يكون جوهر عقليّ، يلزم عنه جوهر عقليّ و جرم سماويّ»

أراد أن يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الأول، فبدأ بالإشارة إلى أوّل كثرة وجب صدورها عنه، و هو جوهر عقليّ وجرم سماوي معاً؛ وذلك لأنّ وجوب صدور الأجرام

---

١. إنّ هذا المطلوب السامي ممّا يلتقي النبل إلى لبّه إلى تقشير و تجريد، و ليس ما يظنّ و يفهم من ظاهره بمغزاه الحقيقي و مراده الواقعي، و كلمات الأساطين الحكيمية في زبرهم و صحفهم رموزات و معنّيات، و إنّما يعرفها و يحلّ عقدها من خوطب بها و كان من أهلها، و نهديك الآن كلامهن ساميين صادقين عن باب مدينة العلم و الحكمة لعلك بالتأثّل فيهما تتدبر أن تحصل ببعض ما يستجني في هذا الفصل بإذن الله تعالى، فإنه تعالى يهدي من يشاء:

الأوّل منهما: مارواه العالم الخبير و الحبر البصير عبدالواحد الآمدي التميمي رحمه المتوفى سنة ٥١٠ في غرر الحكم و درر الكلم من كلامه ﷺ:

سئل ﷺ عن العالم العلوي، فقال ﷺ: «صور عارية عن المواد، عالية عن القوة و الاستعداد، تجلّى لها فأشرقت و طالعها فتلاّلت، و ألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله...» إلى آخره.

و ضنيهما: ما نقله المتألّه السبزواري رحمه في شرح دعاء الصباح ص ٤٦ في حديث عاليّ شامخ صادر عن بطنان عرش الولاية كالذي رواه الآمدي إلى أن قال السائل: ما العقل؟ قال ﷺ: «جهر دزّال، محيط بالأشياء عن جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علّة للموجودات و نهاية المطالب».

و الحرّي أن تتدبّر قوله ﷺ: «فأظهر عنها أفعاله»؛ و قوله ﷺ: «فهو علّة للموجودات» عسى أن تجني ثمر المراد و تصل إلى الرشد، و لنا في المقام بيان ذو سداد رأينا إسراره أولى من الإظهار.

الساووية عن الجواهر العقلية - مع استمرار وجود الجواهر العقلية - يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي و جواهر عقلي معاً عن جواهر واحد عقلي.

ولكن القول بصدور شئین عن شيء واحد يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد في بادئ الرأي.

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقتضي - إذا فهم على الإطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة - أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً، و عن ذلك الواحد واحداً آخر، و هلم جرا، حتى لا يمكن أن يوجد شئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علّة للآخر إما على الولاء أو بتوسط الغير من العلل.

و هذا ظاهر الفساد؛ فإن وجود موجودات كثيرة لا يمتلئق بعضها ببعض معلوم بالضرورة، لكن المراد منه<sup>٢</sup> أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة.

أنما إذا تكثرت جهاته و اعتباراته فقد تصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة.

ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة، لكثرة جهاتها و اعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراض.

و إلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله:

«و معلوم أن الاثنين أنما يلزمان من واحد من حيثيتين<sup>٣</sup>».

و تكثر الاعتبارات و الجهات ممتنع في المبدأ الأول؛ لأنه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة و اعتبارات متكررة، كما مر<sup>٤</sup>، و غير ممتنع في معلولاته. فإذا لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، و أمكن أن يصدر عن معلولاته.

١. در عرض.

٢. أي من قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد».

٣. كلام الشيخ هكذا: «و معلوم أن الاثنين أنما يلزمان من واحد من حيثيتين. و لحيثيتي اختلاف هناك إلا... إلى آخره. و ما وقع بين حيثيتين و بين و لحيثيتي من: «و تكثر الاعتبارات...» إلى آخره، من كلام الخواجه قده، و الخط المخطوط على «و تكثر» إلى «عن معلولاته» من خط الناسخ.

٤. في الفصل الحادي عشر من النمط الخامس.

فهذا وجه امتناع إسناد الكثرة إلى الأول، ووجوب إسنادها إلى غيره بالأجمال.  
وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقترضة لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في  
المعلولات بالتفصيل. وتقدم له مقدمة فتقول:  
إذا فرضنا مبدأ أول وليكن «أ» و صدر عنه شيء واحد وليكن «ب» فهو في أولى مراتب  
معلولاته.

ثم إن من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ب» شيء، وليكن «ج»، وعن «ب» وحده  
شيء، وليكن «د».

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر.  
وإن جَوَزنا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى «أ» شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة  
أشياء<sup>١</sup>.

ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ج» وحده شيء، وبتوسط «د» وحده ثان،  
وبتوسط «ج» معاً ثالث، وبتوسط «ب» رابع، وبتوسط «ب» معاً خامس، وبتوسط  
«ب» معاً «ج» سادس، وعن «ب» بتوسط «ج» سابع، وبتوسط «د» ثامن، وبتوسط «ج» معاً  
تاسع، وعن «ج» وحده عاشر، وعن «د» وحده حادي عشر، وعن «ج» معاً ثاني عشر.  
وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جَوَزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى مافوقه شيء، واعتبرنا الترتيب في  
المتوسطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة.  
ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى

١. صدور شيء ثالث عن مجموع شيئين، سواء كان أحدهما الواجب والآخر المعلول الأول، أو كانا  
مطلوبين، لا يساعده البرهان. وقال صدر المتألهين في الفصل السابع من الموقف الأول من الإلهيات  
الأسفار في توحيدته تعالى - عند قوله: تعقيب آخر فيه ترتيب ج ٣، ص ١٥، ط. الأولى حيث نقل كلام  
الدواني من أنه يمكن أن يصدر عن الواجب شيء، وعن المعلول الأول شيء آخر، وعن مجموعهما  
شيء ثالث - إن هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما أفاده الشيخ المقتول في أكثر كتبه، وبه  
المحقق الطوسي في شرح الإشارات وفي رسالة له في هذا الباب، لكنها غير صحيحة عندنا... إلى آخره.

مالانهاية له.

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد.

وإذا ثبت هذا فنقول: إذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء هويّة مغايرة للأول بالضرورة.

ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هويّة ما.

فإذن هاهنا أمران معقولان:

أحدهما: الأمر الصادر عن الأول، وهو المسمّى بـ «الوجود».

والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمّى بـ «الماهية».

فهي من حيث الوجود<sup>١</sup> تابعة لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأول لولم يفعل شيئاً لم تكن<sup>٢</sup> ماهيّة أصلاً، لكن من حيث العقل<sup>٣</sup> يكون الوجود تابعاً لها؛ لكونه صفّة لها.

ثمّ إذا قيسست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها.

وإذا قيسست لا وحدها، بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول؛ ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب.

وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول<sup>٤</sup> وحده قائماً بذاته لزمه أن يكون عاقلاً لذاته.

١. أي في الخارج.

٢. «تكن» تامة وليست ناقصة، بمعنى لم تحصل ولم تتحقّق ماهية.

٣. أي في الذهن.

٤. أي الأول تعالى.

٥. والصواب أن يعبر بـ «الخلق الأول» أو نحوه؛ لأنّ الصادر الأول هو اصطلاح عرفاني ناظر إلى الرق المنشور وهو فوق العقل، لأنه نقش من نقوشه. لكنهم كثيراً ما يطلقون الصادر الأول ويريدون به الخلق الأول.

وإذا اعتبر ذلك<sup>١</sup> له مع الأول<sup>٢</sup> لزمه أن يكون عاقلاً<sup>٣</sup> للأول.  
فهذه ستة أشياء:

وجود، وهوية، وإمكان، وجوب، وتعقل للذات، وتعقل للمبدأ.  
واحد منها في أولى المراتب، هو الوجود<sup>٤</sup>.

وثلاثة في ثانيتهما، هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته<sup>٥</sup> للأول<sup>٦</sup>، والتعقل بالذات  
اللازم له لتجرده، والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول<sup>٧</sup>.

وإتان في ثالثتهما وهما: الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية.  
وذلك باعتبار تأخر الهوية<sup>٨</sup> عن الوجود<sup>٩</sup>.

وأما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود، والتعقلان في ثالثتهما:  
واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً وإن كان المعلول الأول<sup>١٠</sup> من هذه

١. أي كون الوجود الصادر.

٢. فصل ١٩، نمط سوم.

٣. المناسب له.

٤. أي مغايرة الصادر وملزوم لازم.

٥. أي الواجب الوجود؛ لأنه ليس له هوية، أي ماهية.

٦. أي الواجب تعالى كما يأتي قوله: «حاله المستفاد من مبدئه...».

٧. أي الماهية.

٨. في الخارج وقوله: «وأما باعتبار تقدمها...» أي تقدمها في الذهن.

٩. ذلك الواحد المعلول الأول هو العقل. وعندهم أنه الصادر الأول، وعاضدهم الشرع كما في جوامعنا  
الروائية، منها من لا يحضره الفقهاء، عن الوصي عليه السلام: «أن أول خلق خلقه الله عز وجل هو  
العقل». الحديث.

لكن ينبغي أن يعلم أن المعارف قائل بأن ما صدر عنه تعالى فوق العقل. بل العقل متعين من تحيناته و  
الصادر غير الخلق والخلق دونه.

و تحقيق ذلك يطلب من نصوص صدر الدين القنوي - في الفصص الذي قبل النص الآخر من نصوصه  
المعنون بقوله: نص شريف، وهو من أعظم النصوص: اعلم أن الحق هو الوجود... إلى آخره -: «والحق  
سبحانه وتعالى الواحد، من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستمالة إظهار وإيجاده من



الجملة ليس بالحقيقة إلا واحداً<sup>١</sup>.

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة. والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل. والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حاله المستفاد من مبدئه. فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل. والأولى والثانية تشتركان في أنهما حاله في ذاته. والثالثة تمتاز عنهما بأنه حاله بالقياس إلى مبدئه. وهما المرادان<sup>٢</sup> من قول من ذكر التثنية.

وإذا قلر هذا فلنرجع إلى باقي شرح المتن ونقول:

قوله: «فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي». يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول؛ إذ لا سبيل إلى ذلك<sup>٣</sup>، بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر أو غيره. لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت - كما ذهب إليه بعض<sup>٤</sup> المتقدمين - فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن

→ حيث كونه واحداً هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعیان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده.

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى - الذي هو أول موجود، المسمى أيضاً بـ «العقل الأول» - وبين سائر الموجودات... إلى آخره.

و يطلب أيضاً من المرحلة السادسة من الأسفار، ج ١، ص ١٩٣، الفصل التاسع والعشرون، حيث يقول قده: «في أول ما ينشأ من الوجود الحق...» إلى آخره.

وكذا في الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر، ومن تعليقاتنا على رسالة القضاء والقدر للعلامة الدهدار (قده).

١. وهو وجود الصادر الأول الذي هو العقل.

٢. يعنى يكي حال ذاتي وحال مبدئي.

٣. أي الجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول.

٤. انظر ص ٥٧٨ من الكتاب، قوله: «فالقدماء أفتوا ثمانية أفلاك...» إلى آخره.

إسناد جميع الثوابت إليها، بل هو عقل آخر بعد العقل الأول.

قوله: «ولا حيثيبي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها<sup>١</sup> أنه بذاته إمكاني الوجود. وبالأول واجب الوجود، وأنه يعقل ذاته، و يعقل الأول<sup>٢</sup>». أقول: إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل - الذي هو المعلول الأول - لا يمكن إلا من هذا الوجه.

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود؛ لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معاً، والحيثيات اللازمة له هي الأربعة التي ذكرها لا غير. وقوله: «فيكون بما<sup>٣</sup> له من عقله<sup>٤</sup> الأول<sup>٥</sup> الموجب لوجوده، وبما له<sup>٦</sup> من حاله عنده مبدأ لشيء<sup>٧</sup>».

إشارة إلى أمرين:

أحدهما: ما يفيض من الأول على معلوله.

والثاني: ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول.

وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود، اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه.

وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأً لعقل آخر.

وقوله: «وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر».

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأً للفلك.

وقوله: «ولأنه معلول<sup>٨</sup> فلا مانع من أن يكون هو<sup>٩</sup> مقوماً من مختلفات».

١. جواهر عقلية.

٢. أي الأول تعالى.

٣. أي الجوهر العقلي.

٤. تعقل كردن او واجب تعالى را.

٥. أي الأول تعالى.

٦. أي العقل.

٧. أي الجوهر العقلي.

٨. أي الجوهر العقلي المعلول.

- إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته.
- وإنما أشار بلفظة «هو» إلى العقل الأول<sup>١</sup> مع جميع كمالاته اللازمة له، لا إلى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده؛ فإن ذلك شيء واحد<sup>٢</sup> كامر.
- وقوله: «وكيف لا، وله ماهية إمكانية وجود من غيره واجب».
- إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل.
- وإنما ذكرهما هاهنا؛ لكونهما مقومات لا لوازم.
- وصفهما بالإمكان والوجوب؛ تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكورة.
- قوله: «ثم يجب أن يكون الأمر الصوري<sup>٣</sup> منه<sup>٤</sup> مبدأً للكائن الصوري والأمر الأشبه<sup>٥</sup> بالمادة مبدأً للكائن المناسب للمادة».
- أي ينبغي أن تستند عليته للعقل الذي تحته إلى حاله التي له بالقياس إلى مبدئه، وعليته للفلك الذي تحته إلى حاله التي له في ذاته.
- فإن ذاته بالمادة أشبه، وكماله القائض عليه من مبدئه بالصورة أشبه، والمعلول يشبه العلة ويناسبها<sup>٦</sup>.
- ثم صرح عن ذلك بقوله:
- «فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأ لجوهر جسماني».
- ثم أشار بقوله:
- «ويجوز أن يكون للأخر تفصيل أيضاً إلى أمرين، بهما يصير سبباً لصورة
- 
١. والصواب أن يقول: وإنما أشار بلفظة «هو» إلى الجوهر العقلي؛ لأنه (قده) قد قال قبيل هذا: «إن الشيخ لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول».
٢. وهو وجود العقل الأول.
٣. الوجود.
٤. من الجوهر العقلي.
٥. الهوية الإمكانية. أي ماهية الجوهر المفارق.
٦. قوله سبحانه: «قل كل يعمل على شاكلته».

و مادةً جسميين».

إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين، أعني التي له من حيث كونه بالقوة و التي له من حيث كونه بالفعل؛ فإنه بالأول صار مبدأً لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكاً بالقوة، و بالثاني صار مبدأً لصورته التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل.

و لأجل كون الماهية والإمكان عديمين في ذاتهما وجوديين بغيرهما، كانت المادة عديمةً بانفرادها وجوديةً بالصورة.

ولأجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل<sup>١</sup> متأخرة عنه من حيث الوجود، كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه و متأخرة عنها من وجه، كما مر في النمط الأول.

ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب، كان للصورة تقدم العلية على المادة. فهذا ما أردنا بيانه.

وإنما أطينا القول فيه؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكيمية، قد تحيروا في هذه المسألة، و أقدموا لجهلهم بها على تجهيل العلماء المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم، و قد شنع عليهم أبو البركات البغدادي<sup>٢</sup>.

١. أي الصور الذهني.

٢. و سيأتي الرد عليه أيضاً في ص ٦٢٤ و ما بعدها، الفصل الحادي والأربعين من هذا النمط.

وقل الفاضل المبيدي هذا التشنيع وجواب الخواجة عنه في الفتح السابع من الفاتحة الثالثة من مدخل شرحه على الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام في رد الجبر و التقويض وإثبات الأمرين الأمرين على مذهب الحكماء.. و لقد أجاد و أفاد، فراجع. وكذلك نقل فيه كلام الشيخ الآتي في الفصل الحادي والأربعين الممنون بقوله: «تذكير: فالأول يبدع جوهرأ عقلياً...» إلى آخره.

وأقول: تشنيعه وارد عليه نفسه لا على مثل الشيخ، فإن الحكيم الإلهي لا ينطق بالغاء الوسائط وإقالتها كما لا ينطق بإيجاد الفعل إلى الوسائط بالاستقلال، بل يفرق بين الإيجاد والإسناد، فالأول من الواجب بالذات تعالى شأنه، والثاني إلى الوسائط و ليس المؤثر إلا هو تعالى شأنه.

و البحث في المقام عن حصر الكثرة عن الواحد الحق الحقيقي بحث عن نظم العوالم الوجودية ونضدها

بأنهم نسبوا المملولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ويجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضة تعالى. وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية، فإنَّ الكل متفقون على صدور الكل منه جلَّ جلاله، وأنَّ الوجود معلول له على الإطلاق...

فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية<sup>٢</sup> والعرضية<sup>٣</sup>، وإلى الشروط وغير ذلك<sup>٤</sup>، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه. والفاضل الشارح مَن نسب كلامهم في هذه المسألة إلى الوهن والركاكة للسبب<sup>٥</sup> المذكور.

وقد ذكر في الشرح أنَّ الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه؛ لأنَّ كلامه مُشعر تارة بأنَّه يصدر عقل وفلك عن العقل الأول؛ لما فيه من الإمكان والوجوب، وتارة لأنَّه يعقل نفسه ويعقل غيره.

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل، فإنَّ المجمعة<sup>٦</sup> غير لائقة بهذا الموضع.

→ بالعلم الثنائي الرباني دائماً لا أنه مختص بوقت دون وقت على ذلك قوله سبحانه: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يهرج إليه» كما أنَّ هذه الدققة هي مفاد الخطب التوحيدية الصادرة عن بيت الصمة. والفيلسوف الإلهي ينظر في الأمر بالعينين السليمتين، ويسلك وسطاً بين التضريط والسطط، قال عز من قائل: «هو كذلك جعلناكم أمة وسطاً» وللفضل السابع من الباب الأول من نفس الأسفار في البحث عن المقام شأن وإن شئت فراجع ص ٢٥ - ٣٦ من الطبعة الأولى.

١. جواب الخواجة.

٢. أي أقل الوجود.

٣. كه بالعرض علتند.

٤. علل مجازي.

٥. أي عدم التتمق في الأسرار الحكمية على ما قال الخواجة (قده) آنفاً.

٦. الجمجمة والمجمعة بمعنى، إلا أنَّ النسخة المصححة هي الأولى، أي تقديم الجيم على الميم.

وفي منتهى الإررب: جشجمة: سخن نايددا گفتن و پنهانی داشتن چیزی در دل.

وقال أيضاً: متجشج في خبره مجمجة بيان نكرد خبر را و نايددا گفت.

ومجمع الكتاب بي نقطه وبی اعراب نوشت کتاب را و تمییه نمود در آن.

أقول: الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إليّ، كالشفاء، والنجاة، والمبدأ والمعاد، والمباحثات، والإشارات، وغيرها من رسائله، بل جعل عقله الأول الموجب<sup>١</sup> لوجوده مبدأً لعقل آخر.

ولعلّه ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك. وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدين لفلك، فعلى ما ذكره، ولا مناقضة بينهما، كما مرّ. وأما المجمعة التي ذكرها إن كانت<sup>٢</sup>، فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمعة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه فضلاً وشفراً. ثم إنه اشتغل ببيان أنّ الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها، لا تصلح للعلة في هذا الموضع، وكرّر ما ذكره مراراً من كونها أموراً عدمية أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه.

والجواب - بعد ما مرّ من الكلام عليه -: أنّها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسها، بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها. والعدميات<sup>٣</sup> تصلح لذلك بالاتفاق.

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه، بل هي متايقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك، كما مرّ في الوجود.

ثم قال: «المعلول الأول لا يجوز أن يكون مستقوماً من مختلفات وإلا لكان الأول<sup>٤</sup> علة لها».

والجواب: أنّ المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته، فإنّه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها ويطلق على المصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شيء.

١. صفة «أول».

٢. وصلية.

٣. نفس الأمية.

٤. في ص ٤٣٩ وما بعدها من الفصل السابع عشر من النمط الرابع.

٥. أي فيلزم التركيب في الأول.

من لوازمه.

فعلى التقدير الأول يصحّ الحكم على المعلول الأول بأنّه متقوم من مختلفات. وعلى التقدير الثاني لا يصحّ، فلا مناقضة بينهما.

والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء<sup>١</sup> في هذا الموضع فإنه قال بهذه العبارة:

ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثمّ يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلية في مبدأ قوامها.

بل يجوز أن يكون الواحد<sup>٢</sup> يلزم عنه واحد<sup>٣</sup>، ثمّ ذلك الواحد يلزمه حكم وحال، أو صفة، أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثمّ يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلّها يلزم ذاته.

فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى.

ثمّ قال للفاضل الشارح - بعد الحكم بأنّ المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات<sup>٤</sup> -:

وبه يظهر فساد قولهم: الجوهر جنس لما تحته؛ لأنّ ذلك يقتضي كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل.

أقول: وهذا خبط وقع منه؛ لاشتباه الأجزاء الوجودية بما يجري مجرى الأجزاء في العقل.

ثمّ قال بعد كلام طويل:

ولو قلنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة، فهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة.

١. الفصل الخامس من تاسعة الهيات الشفاء، ص ٤٣٨ بتصحيحنا وتعليقنا عليه.

٢. واجب تعالى مثلاً.

٣. عقل أول.

٤. ومختلفات.

والجواب: أن السلوب والإضافات إنما تعقل<sup>١</sup> بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دوراً.  
ثم قال:

والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبّه بالصورة مبدأً للكائن الصوري، والأشبّه بالمادة مبدأً للكائن المناسب للمادة<sup>٢</sup> دليلاً<sup>٣</sup>.

والذي عوّل عليه في سائر كتبه أن الأشرف يتبع الأشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء: «وإذا رأيت الرجل العلمي<sup>٤</sup> يقول: هذا شريف وهذا خسيس، فاعلم أنه مُخلَط<sup>٥</sup>» فليت شعري<sup>٦</sup> كيف استجاز<sup>٧</sup> استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية<sup>٨</sup>؟

أقول: إذا أسند مسببان أحدهما أتم وجوداً من الآخر إلى سببين كذلك<sup>٩</sup>، وكان المسبب الأتم أتم وجوداً من السبب الأنقص، وجب إسناده إلى السبب الأتم<sup>١٠</sup>؛ لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون<sup>١١</sup> أتم وجوداً من علته.  
وهذا موضع علمي<sup>١٢</sup>، وله نظائر كثيرة، لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا

١. تحقّقها.

٢. بل ادّعاء محض.

٣. مفعول لقوله: «لم يذكر».

٤. يعني إذا رأيت الرجل البرهاني كذلك، فاعلم أنه خلط بين البرهانيات والإلصاغيات، وأدرج الخطائيات في اليقينيات.

٥. في نسخة مخطوطة من شرح الفاضل الشارح: فاعلم أنه قد خلط.

٦. هذا كلام الفاضل الشارح يكاثر به الشيخ.

٧. أي الشيخ.

٨. أي البرهانية.

٩. أي عدّه جائزاً.

١٠. المناسب له.

١١. أي أحدهما أتم وجوداً.

١٢. يعني بالموضع: معناه الذي مضى في آخر النهج الثاني من كتاب المنطق، ص ٣٤ من الطبعة الحجرية.



الموضع: «والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة».

ثم حكم لأجل ذلك بأنّ الجوهر المفارق العقليّ البريء عن الإمكان<sup>١</sup> لا يتبع حال علته في ذاتها، أعني الطبيعة العدميّة الإمكانية، بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها، أعني الطبيعة الوجوديّة الوجوديّة، وأنّ الجوهر المادّي يتبع الحال المناسبة له.

على أنّه<sup>٢</sup> ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل، وهو لم يجزم أيضاً بذلك.

وكيف؟ وهو معترف بالعجز عن إدراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الأمور، كما ذكره مراراً في كتابه.

بل إنّما ذكر - بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد - احتمال ذلك على سبيل الأولويّة فقط.

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح تتحلّى بما مرّ.

→ وفُسرناه وتقلناه في هامش هذا الكتاب، ص ٢٠٧. راجع فيه ص ٢٠٤ من الجوهر النقيذ و ٤٥٠ من أساس الاقتباس.

١. أي الإمكان الاستعدادي؛ لأنّ المفارقات فعليات محضة، وقد مضى تفصيل ذلك في الفصل السادس : من النمط الخامس ص ١٣٣، فراجع ولا تنفل.

٢. الشيخ.

## [ الفصل الأربعون ]

وهم و تنبيه

«وليس إذا قلنا: إن الاختلاف<sup>١</sup> لا يكون إلا عن الاختلاف<sup>٢</sup>، يجب أن يصح عكسه، حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف، ويتسلسل إلى غير النهاية.

فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً».

تقرير الوهم أن يقال: إذا كانت الحقيثات المذكورة الموجودة في العقل سبباً لوجود عقل و فلك معاً تحت ذلك العقل، وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحقيثات.

فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل و فلك لا إلى نهاية.

والتنبيه على فساد: بأن يقال: إنا إذا قلنا: بأن كل عقل و فلك يصدران معاً عن عقل، فذلك العقل يشتمل على كثرة.

ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة، فقد<sup>٣</sup> يصدر عنه عقل و فلك معاً؛ فإن الموجب لا ينعكس كلياً.

والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى تكون متفقة<sup>٤</sup> المقتضيات.

---

١. مطول.

٢. علة.

٣. في النسخة المطبوعة بتحقيق سليمان دنيا: «حتى» بدل «فقد».

٤. حتى لزوم ما لزم.

## [ الفصل الحادي والأربعون ]

### تذكير<sup>١</sup>

«فالأول يبدع جوهرًا عقليًا هو بالحقيقة مُبدَعٌ، وبتوسطه جوهرًا عقليًا<sup>٢</sup> وجرماً سماويًا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية ويستهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه<sup>٣</sup> جرم سماوي».

لما كان الإبداع<sup>٤</sup> إيجاد شيء بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك، وكان العقل الأول<sup>٥</sup> هو الذي أوجده الأول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي، كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

واعلم أن قول الشيخ: «وبتوسطه جوهرًا عقليًا وجرماً سماويًا» ليس حكماً بأن

---

١. قد نقل هذا الفصل الفاضل المبيد في الفتح السابع من الفاتحة الثالثة من ديباجة شرحه على الديوان المنسوب إلى برهان الموحد أمير المؤمنين عليّ العالي عليه السلام في ردّ مذهبي الجبر والتفويض وإثبات المذهب الحق، وهو الأمر بين أمرين على مذهب الحكماء.

٢. أي يبدع بتوسط ذلك الجوهر العقلي المبدع بالحقيقة.

٣. ثم إن كنت من أهل الإشارات والطوائف والحقائق فقير خفي عليك ما في كلام الشيخ من أنه يؤمى إلى أن ماسوى الأول - تعالى - مبدع مطلقاً. والبسط في ذلك موكول إلى زبر الحكمة المتعالية كالأسفار وفصوص الحكم والفتوحات والحمد لله رب العالمين.

٤. أين كه در پیشین «يلزم» و در وی «لا يلزم» اختلاف نوعی است.

٥. قد مضى كلام الشيخ في تفسير الإبداع في أواخر النمط الخامس، ص ٤٩٦ وما بعدها على مذهب الجمهور، وها هنا صرح بما عنده من تفسير الإبداع، وقد أشرنا إليه في تعليقنا هناك، فراجع.

٥. أقول: والآن كما كان؛ لأنّ «كان» كلمة وجودية نحو قوله سبحانه: «وكان الله لطيفاً خبيراً». وقد يعبرون عن الكلمة الوجودية بـ «الحرف الوجودي» مجازاً.

انظر شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٤٣٤ و ٤٦٨، الطبعة الأولى.

المتوسط بين الأول تعالى وبين أول الأجرام السماوية ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب بل على سبيل الإمكان<sup>١</sup>، والاحتمال كما مر<sup>٢</sup>؛ إذ لا دليل على ذلك. وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ:

إن صدور العقل الثاني عن المبدأ الأول بتوسط العقل الأول، كلام مجازي<sup>٣</sup>؛ لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الأول<sup>٤</sup> بتوسط، بل هو العقل الأول فقط.

ثم إنه<sup>٥</sup> لم يؤيد دعواه ببينة، بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدع بالحقيقة<sup>٦</sup>؛ لأن الإبداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالإيجاد من غير توسط.

فإذن لو كان موجداً للعقل الثاني هو العقل الأول لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة، وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة. وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه. وهنالك<sup>٧</sup> يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء.

١. بل يحتمل عقولاً كثيرة.

٢. مر في ص ٦٦٥.

٣. جه عيب كه كلام را حقيقى گيريم وايراد نكنيم.

٤. بل المبدأ الأول عند الشيخ هو الفاعل مطلقاً، وليس المؤثر في الوجود إلا الله.

والشيخ (قده) قال: «و بتوسطه جوهرأ عقلياً...» إلى آخره، أي الأول يبدع جوهرأ عقلياً آخر بتوسط ذلك المبدع بالحقيقة.

٥. هذا كلام الشارح المحقق.

٦. بلا واسطة.

٧. وذلك لأن أبا البركات شنع عليهم بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطة إلى العالية وكان الواجب أن ينسبه على نوع الكل إلى المبدأ الأول كما تقدم في الفصل التاسع والثلاثين من هذا النمط؛ ويزهق هذا التوهم قول الشيخ هاهنا في هذا الفصل بأن الأول تعالى يبدع بتوسط المبدع الحقيقي جوهرأ عقلياً وجرماً سماوياً، وكذلك هو تعالى يبدع بتوسط ذلك الجوهر العقلي جوهرأ عقلياً آخر وجرماً سماوياً الخ فالكل منسوب إليه سبحانه لا كما توهمه أبو البركات ثم شنع عليهم.

و باقي الفصل ظاهر.

وإنما وسمه بالتذكير؛ لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و الأفلاك،  
و الغرض منه إعادة تصوّر الجميع معاً.

## [ الفصل الثاني و الأربعون ]

### في صدور هيولى العناصر و صورها عن العقل الفعال

إشارة

«فيجب أن تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير<sup>١</sup>.  
ولا يستتبع أن يكون للأجرام السماوية ضَرْبٌ من المعاونة فيه.  
و لا يكفي ذلك في استقرار لزومها<sup>٢</sup> ما لم تقترن بها الصور». يريد بهان ترتيب صدور ما في عالم الكون و الفساد عن مبادئها.  
وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة فأسندها إلى العقل الأخير، و هو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماويّ، و إليه تنتهي العقول، و يعرف بـ «الفعال<sup>٣</sup>».

---

١. عن فقره.

٢. أي لزوم تلك الهيولى عن العقل الأخير.

٣. قال الشيخ في آخر الفصل الرابع من تاسعة إلهيات الشفاء في صدور الأفعال ص ٤٣٢ بتصحيحنا و تعليقنا عليه: «و نحن نسميه العقل الفعال» انتهى.

أقول: لا يبعد أن تكون كلمة نحن مشيرة إلى أن هذه التسمية جارية على ممشى المشاء، و ذلك لأنّ الشيخ ذهب في التطبيقات إلى أنّ المعلول الأول هو العقل الفعال، حيث قال: المعلول الأول و هو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج الخ (ص ١٠٠ ط ١).

وفصل في إطلاق التسمية في المبدأ و المعاد في الفصل المعنون في أنّ العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي بقوله: و كلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعال، لكن الأقرب منّا عقل فعال بالقياس إلينا؛ و معنى كونه

فنقول: لما كانت الأجسام الكائنة من هذه<sup>١</sup> الهيولى قابلة لجميع أنواع<sup>٢</sup> التغير<sup>٣</sup>، و الحركة بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً<sup>٤</sup> محضاً، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير و الحركة. لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير و الحركة إلا الأجرام السماوية.

فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام. ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من هيولى مشتركة و صور مختلفة، وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير و الحركة في حده، وجب أن يكون اختلاف صورها ممّا يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية، وأن يكون اشتراك مادّتها ممّا يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية. و الأجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة.

فيجب أن يكون لمقتضى<sup>٥</sup> تلك الطبيعة تأثير في وجود المادّة المشتركة، و يكون ما تختلف فيه<sup>٦</sup> مبدأ تهوّها<sup>٧</sup> للصور المختلفة.

→ فعلاً أنه في نفسه عقل بالفعل لأنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المقولة كما هو عندنا وشيء هو كمال بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها (ص ٩٨ ط ١). وأما نحو تصور كثرة القول فقد حققناه في سائر تصانيفنا العقلية.

١. كه علت مادي آنان شده.

٢. كم وكيف وغيرهما.

٣. العالم متغير.

٤. أي الصور لا الأعراض.

٥. كه متغير نیست پس افلاك هم دخیلند.

٦. كما مضى برهانه في الفصل السادس عشر من النمط الثاني.

٧. یعنی حرکت مستدیره.

٨. أي الفلك، و هو الطبيعة الخامسة تختلف فيه.

٩. أي تختلف تلك الطبيعة. وإن شئت قلت: تختلف الأجرام السماوية فيه، فالمراد من قوله: «ما» هو

الأوضاع و الحركات، و ضمير «فيه» راجع إلى «ما».

١٠. واستعدادها.

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة:

أما أولاً: فلأنّ الأجسام و توابعها لا يمكن أن تكون عللاً لموادّ أجسام آخر، كما مرّ<sup>١</sup>.

وأما ثانياً: فلأنّ الأمور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلامشاركة من واحد معيّن<sup>٢</sup> علّة لذات واحدة، بل تكون بارتباط بواحد<sup>٣</sup> يردها إلى أمر واحد<sup>٤</sup>، كما مرّ في النمط الأوّل<sup>٥</sup> في كون الصورة علّة.

فإنّ العقل المذكور هو الذي يفيض عنه<sup>٦</sup> بمعاونة الحركات السماويّة مادة فيها رسم<sup>٧</sup> صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أنّ في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل. وهذا هو المراد من قول الشيخ: «ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماويّة ضرب من المعاونة فيه، ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتّفقة الفلكيّة في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور» كما مرّ بيانه في النمط الأوّل<sup>٨</sup>.

لأن قيل: إنكم نفيتم إمكان كون الجسم و توابعه علّة لمادة جسم آخر، و هاهنا قد جعلتم

١. في الفصل ٣٦ من هذا النمط.

٢. أي موجود بالفعل مشخّص غير مبهم؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد.

٣. أي الصورة الجسميّة.

٤. مراد از واحد صورت جسميه است كه خواجه از آن تعبير به طبيعت جسمانيه كرده است، يعنى به معاونت واحدى كه شريك علت است و آن صورت و طبيعت مطلقه جسمانيه است كه اصل مفارق آن را شريك خود مى نمود چنانكه در نمط اول گذشت.

٥. عقل أخير، واحد بالشخص.

٦. في الفصل ١٩ و ٢٠.

٧. أي من جهة إمكانه قضاءً لحكم المشابهة و المناسبة بين العلّة و معلولها.

٨. ص ٢٣١ من المنظومة في الحكمة للمتألّه السبزواری: «إن قيل ما سبب اختلاف...» إلى آخره، مطلوب جداً. والصحيح الرسم بالشين المعجمة في كلا الموضعين كما في نسخ مخطوطة مصحّحة عندنا، ولما مرّ في الفصل السابع عشر من النمط الثالث من معنى الرسم و هو المناسب للمقام لا الرسم بالمهملة.

٩. كه صورت شريك العلّة است.



الطبيعة الجسمانية جزءاً من علّة<sup>١</sup> مادة جسم آخر.

أجبنا بأنّ الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادّة، بل هي معيّنة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيّر والحركة في حدّه، كما مرّ<sup>٢</sup>.

قوله: «وأما الصور<sup>٣</sup> فتفيض أيضاً من ذلك العقل، ولكن تختلف في هيولائها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة».

لما فرغ من ذكر كميّة صدور المادّة العنصريّة عن مبدئها اشتغل بذكر الصور، وبيّن أنّها تصدر أيضاً من ذلك العقل، ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويّات وحرركاتها.

وذلك بأن يكون إذا خصّص المادّة تأثير من التأثيرات السماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ، أو بواسطة منه، فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الذي كان في جوهره فاض<sup>٤</sup> عن هذا المفارق صورة خاصّة وارتسمت في تلك المادّة.

فإذن هناك مخصّصات مختلفة؛ ومخصّصات المادّة معدّاتها، والمعدّات هو الذي يحدث عنه في المستعدّ أمر<sup>٥</sup> ما، تصير مناسبتة لذلك الأمر بشيء بعينه أولى من مناسبتة بشيء آخر، فيكون هذا الأعداد مرجّحاً لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور.

ولو كانت المادّة على التهيؤ الأوّل العامّ لتشابهت نسبتها إلى الصور، إلّا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها.

١. أي شريك العلّة.

٢. تقدم في الفصل الخامس والعشرين من النمط الأوّل. حيث قال: «الهيولى توجد عن أصل وعن معين...» إلى آخره. وكذا في الفصل العشرين من ذلك النمط قوله: «وهاهنا سرّ آخر». وبيان الخواجة في ذلك.

٣. صور مختلفة به اختلاف استعدادات در ماده.

٤. بوجوب وجوده.

٥. جواب لقوله: «إذا خصّص...» إلى آخره.

٦. مثل نظرات كواكب وقرب أنّها نسبت به عالم.

و ذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجب أن تختص به مادة دون مادة إلا لأمر آخر يرجع إليها و هو الاستعداد.

فإذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة.

و مثاله الماء إذا أفرط في تسخينه فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية، شديدة المناسبة للصورة الهوائية. فهذا هو الاستعداد.

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها، و تزول الصورة المائية عنها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله: «ولا مبدأ لاختلافها»<sup>١</sup> إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز ممّا يلي جهة المحيط، و بأحوال تدقّ عن إدراك الأوهام تفاصيلها و إن فطنت بجملتها.

و هناك توجد صور العناصر».

يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة.

فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقضية لتفصيل<sup>٢</sup> كرة كرة تلي المركز ممّا يلي جهة المحيط، إلى أن ينفصل حشو<sup>٣</sup> الفلك الأخير إلى أربع<sup>٤</sup> كرات مختلفة الصور. و هذا سبب إجمالي.

وأما التفصيلي فقد دقّ<sup>٥</sup> عن إدراك الأوهام.

واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء:

١. أي الصور. يبين في هذا الكلام سبب اختلاف صور العناصر.

٢. أي الصور.

٣. جدا كرادن.

٤. الفصل السابع من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء ص ١٧٦ ج ١، ط ١ في حشو الجسم السماوي و ما قاله الناس في أحوال الأرض وسائر العناصر.

٥. هي العناصر الأربعة.

٦. دقّ الشيء بمعنى غمّض و خفي معناه فلا يفهمه إلا الأذكاء. كذا في المعجم الوجيز، ص ٢٣١.

أَنْ قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم - يعني الكندي<sup>١</sup> - ومن تبعه بعده - قالوا: لأنَّ الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم من محاكته<sup>٢</sup> له التسخّن حتّى يستحيل ناراً.

و ما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّى يصير أرضاً.

و ما يلي النار منه<sup>٣</sup> يكون حارّاً، ولكنّه أقلّ حرّاً من النار.

و ما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكنّه أقلّ تكثّفاً من الأرض.

وقلّة الحرارة وقلّة التكثّف يوجبان الترطب؛ فإنّ اليابوسة إمّا من الحرّ وإمّا من البرد،

لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار فهو أحرّ.

فهذا سبب كون<sup>٤</sup> العناصر.

ثمّ قال:

إنّ ذلك ليس بسديد عند التفنّيش؛ لأنّه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقوّمة غير الجسميّة، وإنّما يكتسب سائر الصور بالحركة<sup>٥</sup> و السكون<sup>٦</sup> ثانياً.

والحقّ أنّ الجسم لا يستكمل<sup>٧</sup> له وجود بمجرد الصورة الجسميّة التي هي الأبعاد<sup>٨</sup> فقط ما لم تقترن به صورة أخرى، فإنّ الأبعاد<sup>٩</sup> تتبع في وجودها صوراً أخرى<sup>١٠</sup> تسبق الأبعاد.

١. هو يعقوب بن إسحاق الكندي المعروف بـ «فيلسوف العرب».

٢. أي من محاكاة الفلك لذلك الشيء الثابت.

٣. أي من ذلك الساكن.

٤. أي وجودها وحدوثها. وقوله ثمّ قال، أي قال الشيخ. قوله فهذا.

٥. نار.

٦. أرض.

٧. ناقص است، أي ولم يتحقّق ولم يتمنّ.

٨. جوهري.

٩. أي الصورة الجسميّة.

١٠. يعني الصور النوعية.

وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، و التكافؤ من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تكت طبيعته.  
لكن يجوز أن يكون إذا تكت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها<sup>١</sup>، فإنَّ الحارَّ<sup>٢</sup> يستحفظ حيث الحركة، و البارد<sup>٣</sup> يستحفظ حيث السكون.

قال:

و الأنشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، و هو أن تكون هذه المادّة التي تحدث بالشركة<sup>٤</sup> يفيض عليها من الأجرام السماويّة إمّا عن أربعة أجرام. وإمّا عن عدّة منحصرة في أربع جمل، عن كلّ واحد منها ما يهيئها<sup>٥</sup> لصورة جسم بسيط. فإذا استعدّت نالت الصور من واهبها.  
أو يكون ذلك كلّه يفيض عن جرم واحد، و أن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفيّة علينا.

قوله: «و تجب فيها<sup>٦</sup> بحسب نسبها<sup>٧</sup> من السماويّة<sup>٨</sup>، و من أمور منبعثة من السماويّة امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدّها.  
و هناك تفيض النفوس النباتيّة و الحيوانيّة و الناطقة من الجواهر العقليّة<sup>٩</sup> الذي يلي هذا العالم». أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات<sup>١٠</sup> التي هي مبادئ التركّبات.

١. صور.

٢. كرة نار.

٣. كرة أرض.

٤. أي على سبيل الشركة.

٥. «ما» في قوله: «ما يهيئها» فاعل «يفيض» و ضمير «ها» في «يهيئها» راجع إلى المادّة.

٦. أي في العناصر.

٧. أي العناصر.

٨. من الأوضاع.

٩. العقل الفعّال.

١٠. و يبيّن مبادئ التركيبات.

- فذكر أنها إنما تجب بشيئين:
- أحدهما: نسب العناصر من السماويات.
- والثاني: أمور منبعثة عن السماويات.
- أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية لإضاءة ذلك الموضع، وبتوسط الضوء لتسخينها، وبتوسط السخونة لتدخل الجسم المتسخن أو إصعاده.
- وبسبب التخلخل أو الصعود لإخراجه من موضعه الطبيعي.
- وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه بغيره.
- وأما الأمور المنبعثة من السماويات فكالهينات<sup>١</sup> الفائضة على الطبائع والصور والنفوس، التي بها تصدر الأفعال عنها؛ فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها، فتصير هذه<sup>٢</sup> الصور بسببها فقالة في موادها ومواد غيرها.
- وإذا صارت فقالة صارت محرّكة لهذه الأجسام مازجة بعضها ببعض، كما يشاهد من القوى الغازية، فصارت<sup>٣</sup> عللاً للامتزاجات.
- واعلم أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية، وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق.
- بل المراد تلك الهينات<sup>٤</sup> المذكورة التي تعدّ موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصّها، وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين<sup>٥</sup> تحدث المزاجات المختلفة وتستمدّ بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة، فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعّال، كما مرّ<sup>٦</sup> تقريره في النمط
- 
١. كمالات وصفات.
٢. كه درمركات اند.
٣. أمور منبعثة.
٤. في النفوس والطبائع.
٥. وإن شئت قلت: السببان هما قوله: «بحسب نسبهما من السماوية ومن أمور منبعثة عن السماوية أي المعدّات والمبادئ».
٦. كما قال في أول كلامه هاهنا: «أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات».
٧. انظر الفصل الثاني والمشرين إلى آخر النمط.

الثاني.

قوله: «و عند الناطقة<sup>١</sup> يقف ترتب وجود الجواهر العقلية، و هي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية و مايلها من الإفاضات العالية.

و هذه الجملة و إن أوردناها على سبيل الاختصاص، فإنّ تأمّلك ما أعطيته<sup>٢</sup> من الأصول يهديك سبيلَ تحقّقها من طريق البرهان».

يشير<sup>٣</sup> إلى أنّ آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقليّ هو النفس الناطقة، كما كان أولها<sup>٤</sup> جوهرًا عقليًّا هو العقل الأول، إلّا أنّ ذلك الجوهر<sup>٥</sup> لما كان إبداعيًا كان كاملاً غنيًّا في أول إبداعه بريئاً من القوة و النقصان كلّ البراءة.

و هذا الجوهر<sup>٦</sup> لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث<sup>٧</sup> مادّة، كانت كمالاته متأخّرة عن وجوده.

فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و مايلها من الأجسام التي تعدّها لقبول تلك الإفاضات.

١. حول ذلك راجع الدرس الرابع من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول.

٢. بضم الهمزة و فتح التاء، أي الصيغة مجهولة على هيئة الخطاب.

٣. هذا الكلام من الشارح المحقق قدس سره في نظر الشيخ في النفس الناطقة الإنسانية في غاية القوة و الجودة فاغتنمها. و نرشدك إلى موضعين من الشفاء لتمام البحث عن ذلك:

أحدهما: آخر الفصل الخامس من تاسعة إلهيات الشفاء (ص ٤٤١) حيث قال: «و مما لا تشك فيه ان ههنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث أبدان الناس و لا تفسد بل تبقى و قد تبين ذلك في العلوم الطبيعية.

و ثانيهما: ما في ذلك الموضع في العلوم الطبيعية و هو الفصل الثالث من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٠٦) حيث قال: و تقول: إنّ الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن... إلخ فراجع و تدبّر. (الشفاء بمصحيحنا و تعليقنا عليه).

٤. ماهی از دریا به دریا می رود از همانی کآمد آنجا می رود

٥. عقل أول.

٦. ناطقة.

٧. أي مع حدوث المادّة. و كان الصواب أن يعبر بذلك.

فلما<sup>١</sup> انتهى إلى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط.  
و الفاضل الشارح أورد شكوكاً، منها:

أَنَّ الاستعدادات المذكورة إن كانت عدميّة لم تكن أسباباً للترجيح، وإن كانت وجوديّة فحكمهم بصدورها عن السماويّات يقتضي اعترافهم بأنّ السماويّات صالحة للعلّيّة<sup>٢</sup>.  
و حينئذ يمكن إسناد الصور إليها دون العقل الفعّال، وإن أبوا عن ذلك، لقولهم: «الصور لا تصدر عن الأجسام» فلا كلام في أنّ إسناد جميع الكيفيّات والقوى والأعراض الجسمانيّة إليها<sup>٣</sup> ممكن؛ وذلك ممّا لا يذهبون إليه.

و الجواب: أنّ إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص<sup>٤</sup> وغيره<sup>٥</sup>. فما استجمع تلك الشرائط أسندت إليه، و ما لم يستجمعها أسندت إلى غيره.  
و منها:

أنّهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه.

و هذا يناقض قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلاً أسندوا ذلك الصدور<sup>٦</sup> إلى المبدأ الأوّل وعلّلوا الاختلاف بالقوابل؟  
و هذا الاعتراض قدنسبه<sup>٧</sup> في بعض كتبه إلى الشهرستاني.

ثم أورد عنه جواباً نسبته إلى بعض الناس، و هو أنّ الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدّد الآلات كالنفس الناطقة، أو عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال.

١. «ولمّا» نسخة.

٢. أي إفاضة الوجود.

٣. أي إلى السماويّات.

٤. انظر الفصل الثالث عشر من النمط السادس و الفصل السابع و الثلاثين منه أيضاً.

٥. أي الجسم.

٦. «تلك الصور» خ.ل.

٧. أي الفاضل الشارح.

أما الأول تعالى فلما لم يجز أن يفعل بتوسط الآلة و لا المادة لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه.

أقول: هذا الجواب ليس بمرضي على أصولهم؛ إذ لافرق عندهم بين المبدأ الأول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة و المادة عنهما، بل إنما يجوزونه في النفوس فقط.

و الجواب الصحيح أن يقال: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه.

و اختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكررة، بل إنما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة، و تخصيص كل مادة دون غيره.

فإذن فاعل هذه الصور و القوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة. و الأول<sup>١</sup> تعالى عن ذلك.

فإن هو جوهر من العقليات<sup>٢</sup> متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الأول بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيات.

ومنها:

أن إسناد الحوادث<sup>٣</sup> إلى الأحوال السماوية العادة يقتضي إسناد تلك الأحوال إلى

١. كه ترجيح بلا مرجع نشود.

٢. مبتدأ خبره «تعالى».

٣. كه حيثيات غير منحصرة دارد.

٤. عبارة الفاضل الشارح هكذا: «انكم لما أضفتم هذه الحوادث الأرضية إلى تلك الأحوال السماوية، فتلک الأحوال لكونها حادثة تستدعي أسباباً أخرى أسبابها إن كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح أن يكون علّة للشيء، سواء كان علّة مؤثرة أو معدّة، وإذا جوزتم ذلك انسدت عليكم باب إثبات الصانع، فإننا بينا في النمط الرابع أننا لجوزنا إسناد الممكن إلى ما يكون سابقاً عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من إثبات الصانع.



غيرها حتّى تتسلسل الأسباب دفعة<sup>١</sup>، أو يستند شيء إلى ما سبقه<sup>٢</sup> بالزمان. وهما  
ممتنعان عندهم.  
وهذا الشك مكرّر، وقد تقدّم جوابه.

---

→ وإن كانت موجودة معها كانت حادثة وكانت مفقودة إلى أسباب آخر، ويكون الكلام فيها كالكلام  
في الأوّل فيقتضي إلى وجود علل وعلولات لانهاية لها دفعة واحدة، وهو محال.  
ولهذا السؤال مزيد تهريب ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية. انتهى كلامه.  
١. على مجموعة.  
٢. من غير علّة حادثة.

[النمط السابع]

في التجريد]



## النمط السابع: في التجريد

يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرّدها عن الأبدان مع ما تقرّر فيها من المعقولات، وكيفية تقرّر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة إياها، ووجوب تعقل الأوّل الواجب تعالى جميع الموجودات الكلّية والجزئية على الوجه الأوّل الأشرف<sup>١</sup> من وجوه التعقل، وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكلّ، وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير، وما يتصل بذلك من المباحث.

وإنّما وسمه بالتجريد لتجرّد موضوعات هذه المسائل عن الموادّ الجسمانيّة.

## [ الفصل الأول ]

تنبيه

قوله: «تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف<sup>١</sup> حتى انتهى إلى الهيولي. ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد».

لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يبتدئ في هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعاده، فإن الوجود بذلك الترتيب<sup>٢</sup> قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه<sup>٣</sup>، و ذا معاد عاد إليه.

و مراتب البدء بعد المبدأ الأول هي مرتبة العقول من العقل الأول إلى الأخير. و بعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى. و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر. و بعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصرية. و بها تنتهى مراتب البدء. و تكون بعدها مراتب العود، أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه<sup>٤</sup>.

١. «إلى الأخس فالأخس» كما في بعض النسخ، ولكن النسخ المصححة عارية عنها. والصواب أنها ليست من المتن، وإنما هي زيادة أدرجت في المتن بلا ارتياب.

الفصل الأول من عاشره الشفاء (٥٥٢ ص ٤٨٠ بتصحينا وتعليقنا عليه): «فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول تعالى لم يزل كلّ تاليّ منه أدون...» إلى آخره.

ثم البحث عن قاعدة الإمكان الأشرف والأخس يطلب من إلهيات أسفار صدر المتألهين ص ١٦٤ ج ٣ من الرحلى المطبوع على الحجر.

٢. لبطلان التفرقة في الإيجاد.

٣. «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرجع إليه» الآية (ألم سجده: ٦).

٤. الكمال.

و أولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض.  
و بعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب، كالصور المعدنية و غيرها على اختلاف مراتبها.

و بعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها، و بعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها.  
و بعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها.  
و المرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات - كما هي - احتمالاً انفعالياً. كما كانت العقول<sup>١</sup> في المرتبة الأولى مشتملة عليها احتمالاً فعلياً<sup>٢</sup>.

فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي ابتدأ منه، و ارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه.

و ظاهر أن الشرف<sup>٣</sup> - أعني البراءة عن القوة - مرتّب في صفى المراتب على التكافؤ، منته من الجانبين إلى الهوى التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة.

فهو في نهاية الخمسة، و تحاذيها إلى الجانب الآخر العقول المجردة و ما فوقها<sup>٤</sup>.  
قوله: «و لما كانت النفس<sup>٥</sup> الناطقة<sup>٦</sup> التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير

١. از عقل اول تافعال.

٢. قبل المعلوم.

٣. در صعود و نزول. و قوله: «تحاذيها الى الجانب» و في بعض النسخ: «تحاذيها في الجانب».

٤. واجب.

٥. الحجة الأولى.

٦. أقول: الشارح المحقق جعل المعجج على تجرد النفس الناطقة أربع، و أخذ الفصل الثاني و هو قوله: «تبصرة إذا كانت النفس الناطقة» الخ مؤكداً للفصل الأول في تجردها حيث قال في آخر الشرح على الفصل الأول: «ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل، و لكنني أقول: إن الحجج خمس؛ لأن الفصل الأول هو في تجردها على أنها موضوع ما للصور المعقولة كما تقدم برهانه في الفصل السادس عشر من النمط الثالث. فحيث إن الصور المعقولة عارية عن المادة و أحكامها، فلا بد من أن يكون موضوعها من نسخها و إلا يلزم انقسام تلك الصور المرسله البسيطة بانقسام محلها أي

منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم.

فاستحالة الجسم<sup>١</sup> عن أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضرّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود<sup>٢</sup> من الجواهر الباقية<sup>٣</sup> لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن.

→ موضوعها، وإن كان الأمر أرفع من المحل والموضوع ونحوهما من القبول والانطباع وأترابهما الرائجة في أقلام المشاء.

و أما الفصل الثاني فقد أثبت فيه تجرّدها من حيث كلال آلاتها و عدم كلالها في فعلها، وهو الإدراك و التحقل فأين أحدهما من الآخر؟

ثم المحقق قدس سره قال: «قوله: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرّها فقدان الآلات، تكرار لما سلف» وهذا ليس بتكرار، بل هو حكم فارد و نتيجة واحدة يستفاد من جميع أدلة تجرد النفس؛ فإن أدلة التجرد كلّها ناطقة بأن هذا الجوهر البسيط لا يضرّه فقدان الآلات. و بالجملة لا يصحّ الارتباب في كون الأدلة على تجرد النفس تجرداً عقلياً في هذا النمط تنتهي إلى خمسة.

١. قد خطب الجاهلون بآراءهم الكاسدة الفاسدة أنّ الموت إعدام الذات و إبطالها رأساً، و لم يهتدوا بنور العرفان و البرهان أنه تفريق صفة الوصل - أعني العلاقة التي بين النفس و البدن - و أنّ النفس باقية بعد خراب البدن و بواره بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية العقلية.

سعد يا كسر بكند سيل فنا خائنه عمر غم ازو نهست كه بنیان بقا محكم ازو است و نعم ما أفاده المولى صدر المتالihin في رسالة المظاهر من أن الموت يرد على الأوصاف لا على الذات؛ لأنه تفريق لا إعدام و رفع.

٢. النسخ مختلفة جداً، و الأصوب ما في المتن أي: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» و تليها في الصواب هذه النسخة: «بل تكون باقية بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية». ٣. بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية.

و في بعض النسخ: «من الجواهر العقلية، و في بعضها: من الجواهر الباقية العقلية». و في بعضها: «بما هو مفيد».

ثم إن كلمة «من» بيانية لكلمة «ما»، و إنما كانت الجواهر الباقية - أي المقول - مستفيدة الوجود؛ لأنها و سائط فيض الأول تعالى تستفيد الوجود منه تعالى و تفيد ما دونها. و إن كان المفيد الواهب واقفاً هو الأول جلّ شأنه و عزّ اسمه لا غير.

فاستدلّ بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة و ما يتبعها، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود، على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك<sup>١</sup>.

و أشار بلفظة «لما» إلى ما ثبت في النمط الثالث<sup>٢</sup> من عدم انطباع النفس في الجسم. و بقوله: «التي هي موضوعاً ما للصور المعقولة» إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدللّ على امتناع انطباعها في الجسم. و بقوله: «بل إنّما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إليه.

ثمّ جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضّر جوهرها» تالياً لما وضعه بعد لفظة «لما» و أنّم مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامة.

فهذا برهان لثبّ هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي. و اعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم ها هنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث<sup>٣</sup> إلى النفس؛ لأنّ النفس كما كانت حافظة لها بالذات، فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض؛ و ذلك<sup>٤</sup> لأنّ إفساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة أنّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه.

و لذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم، و عدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظ<sup>٥</sup> ما لذلك الشيء لكنّه حفظ بالعرض. ثمّ إنّ الشيخ أكّد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل.

١. مع كمالاتها الذاتية.

٢. الفصل السادس عشر منه.

٣. الفصل الخامس منه.

٤. أي حفظ الجسم.

٥. كه حفظ مزاج به بدل ما يتحلّل است.



## [ الفصل الثاني ]

### تبصرة

«إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات؛ لأنّها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بآلتها. و لو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتّة، إلّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحسّ و الحركة. ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسيّة والحركيّة في طريق الانحلال. والقوّة العقليّة: إمّا ثابتة، و إمّا في طريق النموّ والازدياد. و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها؛ وذلك لأنّك علمت<sup>١</sup> أن استثناء عين التالي<sup>٢</sup> لا ينتج. و أزيدك بياناً فأقول<sup>٣</sup>؛

إنّ الشيء<sup>٤</sup> قد يعرض له من غيره<sup>٥</sup> ما يشغله عن فعل<sup>٦</sup> نفسه، فليس ذلك دليلاً

---

١. أي العاقلة.

٢. در منطق اين كتاب.

٣. و هو أنّ قوّة التعلّل تختلّ باختلال الآلة بأن يقال: «لكن قد يعرض لها كلال حينما يعرض للآلة كلال مثلاً، أو يقال: لكن يعرض للآلة كلال فيعرض للنفس الناطقة كلال».

٤. هذا هو البرهان الثامن من نفس الشفاء.

٥. أي النفس الناطقة.

٦. أي الآلة.

٧. أي التعلّل.

على أنه لا فعل له في نفسه.

و أما إذا وجد لا يشغله غيره ولا يحتاج إليه. فدلّ على أن له فعلاً بنفسه».   
 البصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً، والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظان<sup>١</sup>.   
 ففي تسمية هذا الفصل بالبصرة دون التنبيه تعريض بأن البحث المذكور فيه أوضح من   
 الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات؛ لأنّ المبالغة عند حثّ الغافل عن   
 إدراك الشيء الحاضر أمامه أنما يكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم.   
 و أما كون هذا البحث أوضح من غيره؛ فلاّنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته، وما عداه   
 يفيد استبصاره بغيره.

فقوله: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها   
 فقدان الآلات» تكرار لما سلف في الفصل المتقدّم مع مزيد فائدة، و هي أنّ فقدان الآلات   
 بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعّال لا يضرّها في بقائها في نفسها، ولا في بقائها   
 على كمالها الذاتية المستفادة من العقل الفعّال؛ فإنّ الفاعل<sup>٢</sup> والقابل<sup>٣</sup> لها موجودان معاً   
 عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها.

وقوله: «لأنّها تعقل بذاتها كما علمت» إشارة إلى ما مرّ في النمط الثالث من بيان كون   
 النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية.

ثمّ إنّه أراد المبالغة في إيضاح ذلك؛ ليتّضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع   
 النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة.

فذكر على ذلك أربع حجج<sup>٤</sup>:

واحدة منها في هذا الفصل، و هي استثنائية متّصلة مقدّمة قوله: «ولو عقلت بأنّها» و   
 تاليها متّصلة كلّية موجبة، و هي قوله: «لكان لا يعرض للآلة كلال إلّا و يعرض للقوّة كلال»

١. بلا تنوين؛ لأنّه غير منصرف بالألف والنون الزائدتين.

٢. عقل فعّال.

٣. نفس.

٤. بل خمس حجج.

و صورتها هكذا: لو كان تعقل النفس بآلات بدنيّة لكان كلّما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال؛ وذلك واضح فإنّ<sup>١</sup> اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه. و قوله: «كما يعرض لامحالة لقوى الحسّ والحركة» استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات<sup>٢</sup> البدنيّة وتختلّ باختلالها.

و فائدة هذا الاستشهاد أنّ جودة الفاعليّة قد تكون بسبب التمرّن<sup>٣</sup> الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضر صور أفعال مختلفة صدرت عنه، وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أنّم اقتدار.

و الإنسان في سنّ الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه في سنّ النموّ بالوجوه الثلاثة جميعاً، و يكون أجود إحساساً بالوجهين الأوّلين، أعني بسبب التمرّن و النجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير<sup>٤</sup>؛ فإنّه لا يكون أخذ سمعاً ولا بصراً. و المراد هاهنا الفرق بين الأمرين<sup>٥</sup> بهذا الوجه<sup>٦</sup>؛ فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس و التمرّك.

و قوله: «و لكن ليس يعرض هذا الكلال» استثناء لنقيض التالي، و هو متّصلة سالبة جزئيّة، تقديره: ولكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هي في تعقلها، بل إمّا تثبت، و إمّا تزيد و تنمو كما في سنّ الانحطاط.

و أيضاً كما يكون بعد توالي الأفكار المؤدّية إلى العلوم، فإنّ الدماغ يضعف بكثرة

١. بيان وضوح.

٢. حسّية.

٣. ملكة.

٤. أي بسبب القوة التي إلخ.

٥. أي بين التعقل والإحساس.

٦. أي الوجه الأخير، و هو قوله: «و قد يكون بسبب القوة التي بها...» إلى آخره.

الحركات الفكرية و النفس تقوى لازدياد كمالاتها.

وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم، وهو أن تعقلها ليس بآلات بدنية.

وها هنا قد تمت الحجة.

ثم إن الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هاهنا، وهو أن يقال: لو كان عدم كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها بالآلة.

فذكر أن هذا استثناء لعين التالي، وهو غير منتج.

ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً، أما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً.

قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك:

يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدّاً معيناً من الصحة البدنية، وهو باقٍ إلى آخر الشيخوخة.

ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر، بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر.

وحينئذ يكون النقصان الثاني مخللاً دون الأول، كما أن للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدّاً ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الزدياد و الانتقاص فيما وراءها.

ثم إنه حمل الزدياد في الكهول «على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال».

وأقول: القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً، وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه.

والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني، فالحّد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الأول، وأما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للزدياد و الانتقاص، ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنتقص بانتقاصها.

وها هنا ليس الكلام في الكمال الأول للنفس العاقلة، بل في كمالاتها الثانية القابلة

للإزدياد والانتقاص.

و ظاهر أنها لو كانت مقتنصة بالآلات<sup>١</sup> المختلفة<sup>٢</sup> الأحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية، وليس الأمر كذلك.

و أما حمل الإزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانحن فيه<sup>٣</sup> على ما مر<sup>٤</sup>.

هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة و الحجة التي أوردها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب، على ما ذكره في سائر كتبه.

يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكنة للجاحدين؛ فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا، لا على ما يستعمل في الخطابة<sup>٥</sup>؛ فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان أو كاذباً.

فهي<sup>٦</sup> بهذا الاعتبار تشمل التجريبات و ما يجري مجراها مما تُعد من اليقينيات.

١. أي لو كانت النفس العاقلة مقتنصة للتعقل بالآلات الخ.

و في بعض النسخ: «مقتضية» و الاقتناص الاصطياذ، ووجهه ظاهر.

٢. كه گاه كلان و ضعف يابند.

٣. لأن الكلام ليس في أن حصول الكمالات الثانية و زيادتها من أين؟ بل إنما الكلام في كون تلك الكمالات القابلة للزيادة و نقصان للنفس من دون الآلات و زيادتها بحسب الفاعل وجودته بأمور ثلاثة.

و إلى هذا أشار بقوله: «على ما مر» أي في هذه التبصرة عندما قال: «إن جودة الفاعل تكون لأحد أمور ثلاثة: إما التمرن أو التجربة أو إزدياد الآلة قوة» أي الذي ذكره الإمام يرجع إلى الأمرين الأولين لا إلى الأخير الذي به فرقنا بين القوة العاقلة و القوة النفسانية.

و بالجملة أن كلامنا فيما يكون جودة الإدراك بواسطة جودة الآلات فلو كان الإدراك بها اختلّ التعقل باختلال الآلة. السيد السند قدس سره.

٤. لأن الكلام في ما نحن فيه تعقل النفس، و لا ريب أنها تعقل غير ما اجتمع عندها من العلوم و تزيد محقولاتها عليها، على ما مر أنفاً من أن الكلام في كمالها الثانية القابلة للإزدياد و الانتقاص.

٥. كه ظنی باشد.

٦. أي الإقناعيات.

## [ الفصل الثالث ]

### زيادة تبصرة

«تأمل أيضاً أَنَّ القوى القائمة<sup>١</sup> بالأبدان يكلّها تكرر الأفاعيل لاسيما القويّة، وخصوصا إذا أتبع<sup>٢</sup> فعلاً<sup>٣</sup> فعلاً<sup>٤</sup> على الفور.

وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القويّة». يقال: خرجتُ في إثر فلان - بكسر الهمزة - أي في أثره. وهذه حجة ثانية.

و تقريرها: أَنَّ تكرر الأفاعيل، وخصوصاً الأفاعيل القويّة الشاقّة، تكلّ القوى<sup>٥</sup> البدنيّة بأسرها. وتشهد بذلك التجربة والقياس.

أمّا التجربة فظاهرة.

و أمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل لا تصدر عن قواها إلّا مع انفعال لموضوعات<sup>٦</sup> تلك القوى، كتأثر الحواسّ عن المحسوسات في المدركة، وكتحرك الأعضاء عند تحرك غيرها في المحركة.

و الانفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه.

---

١. قوى حسّ وحركت.

٢. يى در يى.

٣. لاسيما القويّة، أي لاسيما الأفاعيل القويّة كتأثير النور القويّ و صوت الرعد.

٤. إكلان: كند گردانیدن، يقال: أكلت البكاء البصر. منتهى الإرب.

٥. روح بهارى.

و الفعل وإن كان <sup>۱</sup> مقتضى طبيعة القوة <sup>۲</sup>، لكنّه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات <sup>۳</sup> تلك القوى عنها، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة <sup>۴</sup> لتلك القوى في أفعالها. و التنازع و التقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعاً. و ربما يبلغ الكلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوة عن فعلها، أو تبطل، كالعین تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار، أو تعمى.

قوله: «و أفعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف».

أقول: هذه القضية هي صغرى القياس، و كبراه ما مرّ. و تقريره أن يقال: العاقلة قد لا يكلّها كثرة الأفاعيل، و كلّ قوة بدنيّة فداثماً تكلّها كثرة الأفاعيل، فالعاقلة ليست ببدنيّة.

و العاقلة و إن كان تعقلها مع انفعالٍ ما، لكنّها لا تضعف و لا تكلّ بالانفعال؛ لبساطة <sup>۵</sup> جوهرها و خلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنيّة.

و إنّما قال: «قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف» و لم يقل: دائماً؛ لأنّ العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنيّة، فقد تضعف عن التعقل لالذاتها ولكن لضعف معاونها.

والحاصل: أنّ تکرّر الأفعال يوهن القوى البدنيّة أو يبطلها دائماً، و لا يوهن العقليّة دائماً، بل ربّما يقوّيها و يشحذها <sup>۶</sup> فضلاً عن الإبطال.

و اعتراض الفاضل الشارح

بأنّ جويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنيّة <sup>۷</sup>.

۱. دفع دخل است که فعل مقتضى قوى است پس چرا کلال آورد.

۲. ومناسب وملائم وی.

۳. أرواح بخاري.

۴. طرف مقاومت یکی موضوع و یکی قوه است.

۵. مرکب از عناصر نیست.

۶. یعنی تیز می‌کند. فالعاقلة ليست ببدنية.

۷. وجه شرکت.

وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض.

ساقط؛ لأنَّ القياس<sup>١</sup> المذكور يأباه.

وَأَمَّا قوله: «الخيال يدرك البَقَّةَ بعد تخيُّل الجبل، فإذا الحكم بأنَّ الضعيف غير مشعور به إثر القوَى ليس بكَلْبِيَّ».

فليس بشيء لأنَّهم لا يعنون<sup>٢</sup> بقوة المحسوس كبره، ولا بضعفه صغره، بل يعنون بهما شدة تأثيره<sup>٣</sup> في الحاسة وضعفه.

١. حيث قال: «وكلَّ قوَّة بدنية تكلمها كثرة الأفاعيل».

٢. والحق أنَّ جوابه غير تام، و التمام مبني على مجرد الخيال.

و تحقيق المقام يطلب في كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة» و «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس» في التنقيب عن البرهان السابع من الشفاء على تجرد النفس.

٣. فرمّا كان إدراك الصغير - كالبقّة مثلاً - أشدَّ تأثيراً للمدركة؛ لصغره و دقّته و لطافته دون الكبير.



## [ الفصل الرابع ]

### زيادة تبصرة

«ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاصّ لم يكن له فعل في الآلة».

و لهذا فإنّ القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه.

و لا تدرك إدراكاتها بوجه؛ لأنّها لا آلات لها إلى آلاتها و إدراكاتها. و لا فعل لها إلاّ بآلاتها.

و ليست القوى العقلية كذلك، فإنّها "تعقل كلّ شيء".

هذه حجة ثالثة، و هي أوضح من المذكورتين قبلها.

و هي مبنية على قضية واضحة، هي أنّ كلّ فاعل ليس له فعل إلاّ بتوسط آلة فلا فعل له في شيء، لا يمكن أن تتوسط آله بينه و بين ذلك الشيء.

و يتفرّع منه مقدّمة هي كبرى هذه الحجة، و هي قولنا: كلّ مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آله و لا إدراكه؛ فإنّ الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه و بين هذه الأمور.

و صغرها قولنا: العاقلة مدركة لذاتها و لإدراكاتها و لجميع ما يظنّ أنّها آلاتها.

و النتيجة قولنا: فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية.

و اعتراض الفاضل الشارح على ذلك «بتجويز تعلّق المدركة الجسمانية بنفسها و بما عداها».

---

١. أي الإدراك.

٢. پس وی آتی نباشد.

مندفع بما مرّ في النمط السادس<sup>١</sup> من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام من غير توسط تلك الأجسام.  
 و الشيخ أنّما تمثّل<sup>٢</sup> بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها ولا إدراكاتها؛ لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كلّ شيء.

---

١. الفصل السادس والثلاثون.

٢. ناظر إلى كلام الفاضل الشارح. فإنّه قال في المباحث المشرقية: «إنّ التمسك بالقوى الحساسة إثبات المدعى بالتمثيل المنطقي، وقد بينوا فسادَه في المنطق» ج ٢، ص ٣٧١ و ٣٧٢ ط حيدر آباد الدكن.  
 و المحقق الشارح أجاب عنه بأن التمسك بها على سبيل التمثيل لا التمثيل؛ وذلك لوضوح الأمر فيها، تمثّل بها لإيضاح فساد ذلك الحكم.

## [ الفصل الخامس ]

### زيادة تبصرة

«لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ<sup>١</sup> لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لاتتعقله البتة».

وهذه حجة رابعة. وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب.

وهي مبنية على مقدمات:

إحداهما: أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك.

والثانية: أن المدرك إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته، وإن كان مدركاً بآلة كانت بحصولها في آله.

وهذان متامراً<sup>٢</sup> ببيانهما في النمط الثالث.

والثالثة: أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها.

فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.

وهذا متامراً ببيانها في النمط السادس.

والرابعة: أن الأمور المتحدة<sup>٣</sup> بالماهية<sup>٤</sup> لاتتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيرة، إما

---

١. چون اشرف قوى بايد در محلّ اشرف باشد.

٢. انظر في شرح ماهية الإدراك، الفصل السابع، قوله: «و الإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة و إلى إدراك بغير آلة...» إلى آخره.

٣. چون زيد و عمرو.

٤. الإنسانية.

مادية كتفاير الأشخاص المتفقة بالنوع، أو غير مادية كتفاير الأنواع المتفقة بالجنس، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه.

و ذلك الشيء إما مادي وهو كتفاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة، أو غير مادي، كتفاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة.

ويتبين من ذلك امتناع تفاير الأشخاص المتفقة بالنوع من غير تفاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين<sup>١</sup> في النمط الرابع.

وإذ قد تقدم هذا فنقول: هذه الحجة استثنائية مكونة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة.

وهي قولنا: لو كانت القوة العاقلة<sup>٢</sup> منطبعة في جسم لكانت هي إما دائمة<sup>٣</sup> المتعلّ لذللك الجسم أو غير متعلّ له في وقت من الأوقات.

و اللزوم<sup>٤</sup> أنما يتبين بإبطال قسم آخر<sup>٥</sup> تصير به المنفصلة حقيقية، وهو أن يكون تعلّ العاقل لذللك الجسم في وقت دون وقت.

فالشيخ أبطل هذا القسم، بياناً لملازمة<sup>٦</sup> المتصلة المذكورة.

قوله: «لأنها أنما تتعلّ بحصول صورة المتعلّ لها<sup>٧</sup>».

إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها، وإنما أوردناها؛ لأن القسم الفاسد<sup>٨</sup> من المنفصلة أنما يتبين فساده بها.

١. في قوله: «فائدة: اعلم من هذا...» إلى آخره في الفصل التاسع عشر منه.

٢. حملية.

٣. منفصلة.

٤. كه يا دائم التعلّ است و يا غير دائم التعلّ.

٥. ثالث.

٦. لأجل.

٧. متعلّ «بحصول».

٨. أي القسم الآخر.

وقوله: «فإن استأنفت<sup>١</sup> تعقلاً بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها».

متصلة أخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد، وهو تجدد التعقل، وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل.

قوله: «ولأنها مادية<sup>٢</sup>».

إشارة إلى المقدمة الثالثة، وهي كون المادة آلة للمدركة<sup>٣</sup> المادية.

وقوله: «فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته<sup>٤</sup> موجوداً في مادته أيضاً».

إشارة إلى المقدمة الثانية.

وقوله: «ولأن حصوله<sup>٥</sup> متجدد فهو غير الصورة التي لم تنزل له<sup>٦</sup> في مادته لمادته<sup>٧</sup> بالعدد<sup>٨</sup>».

إشارة إلى تغاير الصورتين، أعني صورتَي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود، حالتي التعقل وعدمه.

وهذا التغاير لازم للتالي المذكور.

وقوله: «فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً».

١. تجددت.

٢. قوة عقلية كه فرض مادي بودن وي شده بود.

٣. قوة.

٤. متعلق به المتعقل.

٥. «ولأن حصولها» كما في غير واحدة من نسخ مخطوطة عندنا.  
وعلى الأول يرجع الضمير إلى ما، وعلى الثاني إلى صورة المتعقل فمألهما واحد.

٦. مستمرة.

٧. متعلق به الصورة.

٨. متعلق به غير.

إشارة إلى المقدمة الرابعة.

وإنما قُيِّدَ المادَّةُ باكتناف أعراض بأعيانها؛ لأنَّ الأعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادَّة.

وقوله: «وقد سبق بيان فساد هذا».

إشارة إلى ما مرَّ في النمط الرابع.

وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدَّم، وهو فرض استئناف<sup>١</sup> تعقُّل الآلة. فظهر من ذلك أنَّ العاقلة أنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها، وهو المراد من قوله: «فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقِّلة متعقِّلة لآلتها<sup>٢</sup> تكون الصورة التي للشيء الذي<sup>٣</sup> فيه القوة المتعقِّلة».

وقوله: «والقوة المتعقِّلة مقارنة لها دائماً».

إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات.

وقوله: «فإنَّما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقُّل دائماً أولاً تحتمل التعقُّل أصلاً».

إنتاج لاستلزام مقدَّم المتصلة<sup>٤</sup> الأولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة<sup>٥</sup>. وقوله: «وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح».

استثناء لنقيض التالي<sup>٦</sup> بفساد قسمي المنفصلة معاً؛ لأنَّ الحقَّ كون الإنسان متعقِّلاً لأعضائه في وقت دون وقت.

فإذن المقدَّم، وهو كون العاقلة منطبعة في جسم، باطل. وهو المطلوب.

١. حيث قال: «فإن استأنفت تعقُّلاً».

٢. ومحلها.

٣. صورت محل.

٤. من قوله: «لو كانت الصورة العقلية منطبعة...» إلى آخره.

٥. الأولى.

٦. أي تالي المتصلة الأولى.

و الفاضل الشارح أعاد الاعتراض<sup>۱</sup> على المقدمات المذكورة في هذا الموضع:  
فمعناها: قوله على المقدمة الأولى:

المعقول من السماء<sup>۲</sup> ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية، وإلاّ  
لجاز<sup>۳</sup> أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية؛ لأنّ المناسبة بين السواد والبياض  
لا اشتراكهما في كونهما عرضين حالّين<sup>۴</sup> في المحلّ محسوسين - أتمّ من المناسبة بين  
المعقول من السماء - الذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك - وبين السماء  
الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض.  
وأنا أعود أيضاً فأقول: إنّ ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه  
دون عوارضه<sup>۵</sup> الخارجة عنه، ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو، فإنّ الجواب عنها  
يكون بها.

ولمّا كان ذلك كذلك، كان معنى قول القائل: المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء  
الموجودة في الخارج، هو أنّ السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء  
المحسوسة المقارنة إيّاها.

و حينئذ إن أراد بعدم المساواة التجردّ واللاتجردّ كان صادقاً.  
و إن أراد به أن مفهوم السماء<sup>۶</sup> نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك  
كاذباً.

فإن زاد و قال: «المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهية»

۱. قد مرّ اعتراضه و جواب المحقق الشارح عنه في الفصل السابع من النمط الثالث في البحث عن  
الادراك. و الاعتراض هو لزوم انطباع الكبير في الصغير، فراجع.

۲. انطباع كبير در صغير.

۳. یعنی اگر این مطابق است آن هم.

۴. که سواد و بياض هر دو عرضند و این یکی عرض است و جوهر که عرض معقول از سماء است و  
جوهر سماء موجود در خارج، لذا مناسبت آندو آتم از مناسبت این دو است.

۵. که عوارض خارجی را بگذارد و بحقیقته در ذهن بریزد.

۶. و هو حقیقته.

كما قال هذا الفاضل، كان معناه «أَنَّ المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام المعقوليّة، أى ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة».

فهذا هذيان كما تسمعه؛ فَإِنَّ المعقول من السماء نفس ماهيّة السماء الموجودة فضلاً عن المساواة.

وأما كون السواد غير مساوٍ للبياض في تمام المعقوليّة فظاهر. وظاهر أَنَّ المناسبة بين الموضعين غير صحيحة؛ فَإِنَّ الفرق بين السماء المعقولة و المحسوسة يكون أحدهما عرضاً في محلٍّ مجرد غير محسوس و الآخر جوهرًا محسوساً لا في محلٍّ. فرق بين الطبيعة النوعيّة<sup>١</sup> المحصّلة المأخوذة تارة مع عوارض<sup>٢</sup>، و تارة مع مقابلاتها<sup>٣</sup>.

و الفرق بين السواد و البياض فرق بين الطبيعة الجنسيّة<sup>٤</sup> غير المحصّلة المأخوذة: تارة مع فصل<sup>٥</sup> يقومها نوعاً، و تارة مع فصل آخر<sup>٦</sup> يقومها نوعاً مضاداً للأوّل. على<sup>٧</sup> أَنَّ السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس مالم تكن ماهيّة للسماء أنما تكون ماهيّة لها من حيث<sup>٨</sup> هي تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها. و منها قوله:

لا يلزم من كون العاقلة متعلّقة لمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محلّها؛ لأنّ إحدیهما حالة<sup>٩</sup> في العاقلة، و الأخرى<sup>١٠</sup> محلّها.

١. طبيعت آسمان.

٢. در خارج.

٣. آسمان در ذهن.

٤. لون.

٥. قابض للبصر.

٦. مفرّق للبصر.

٧. أي زائداً على ذلك.

٨. بالاین حیثیت.

٩. صورت معقوله.

١٠. صورت محلّ، أي حقیقت محلّ که محلّ عاقله است.



والجواب عنه بعد مامر: أَنَّ العاقلة لو كانت محللاً لصورة من غير أن تحلَّ تلك الصورة في محلِّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحلِّ.

ولمّا كان كلّ فاعل جسمانيّ فاعلاً بمشاركة الجسم؛ لمامرّ في المقدّمة الثالثة، كان كلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانيّ.

فإذن العاقلة ليست بجسمانيّة. ولو كانت محللاً لصورة حلّت في محلِّها عاد المحال المذكور<sup>١</sup>.

فإن قيل: الفرق بين الصورتين<sup>٢</sup> باق؛ لأنّ إحداها حالة في العاقلة وفي محلِّها معاً والأخرى حالة في محلِّها فقط.

قلنا: هذا النوع من الحلول اقتران<sup>٣</sup> ما، على ما مرّ<sup>٤</sup>، واقتران الشيء<sup>٥</sup> بأحد الشيئين<sup>٦</sup> المتقارنين<sup>٧</sup> دون الآخر غير معقول<sup>٨</sup>.

ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله؛ للقول بحلول صورتين متحدتي الماهيّة في محلٍّ واحد<sup>٩</sup>.

ومنها قوله:

الجسم قد يحلّ فيه أعراض<sup>١٠</sup>. ولا شك أنّ وجوداتها الزائدة على ماهيّاتها متعائلة و

١. اجتماع المثلين.

٢. كه صورت معقوله در صورت عاقله و محل آن حال است و صورت عاقله در محلّ.

٣. دون اختصاص الناعت.

٤. مرّ في الفصل التاسع عشر من النمط الثالث في قوله: «وكل ما يحلّ فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر».

٥. صورت معقوله.

٦. حالّ.

٧. عاقله و محلّ وى.

٨. كه اجتماع نشود.

٩. چنان كه شيخ گفت.

١٠. سواد و مقدار مثلاً.

حالة في الجسم، ويلزم من ذلك اجتماع المثلين.

والجواب: أن الوجود ليس بعرض حال في محلّ. ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة، بل هي متخالفة بالحقائق و متشاركة في لازم واحد هو الوجود<sup>١</sup> المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها.

وهذه الاعتراضات و أمثالها متولدة من الأصول الفاسدة<sup>٢</sup> التي سبق ذكرها. ومنها قوله:

هذه الحجّة بعينها تقتضي إمّا كون النفس عالمة بصفاتهما و لوازمها أبداً، أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات؛ و ذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه.

والجواب: أن الصفات و اللوازم منقسمة:

إلى ما يجب للنفس لذاتها، ككونها مدركة لذاتها.

و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة و غير موجودة في الموضوع.

والنفس مدركة للصف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً، و ليست بمدركة للصف الثاني إلاّ حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

١. مفهوم كه به حمل عرضی حمل می شود، انظر الفصل السابع عشر من النمط الرابع.

٢. از جمله فرقی بین مفهوم و مصداق كه در پیش هم گذشت، و از جمله آنچه در نمط رابع فصل ١٧ گذشت.

## [ الفصل السادس ]

### تكملة

«لهذه الإشارات فاعلم من هذا أنَّ الجوهر العاقل ممَّا له أن يعقل بذاته». لَمَّا فرغ من إقامة الحجَّة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن؛ ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدِّمة، وجعل قوله: «فاعلم من هذا أنَّ الجوهر العاقل ممَّا له أن يعقل بذاته» نتيجة للحجج المذكورة.

قوله: «و لآته أصل<sup>١</sup> فلن يكون مركَّباً من قوَّة قابلة للفساد مقارنة لقوَّة الثبات<sup>٢</sup>. فإن أخذت<sup>٣</sup> لا على أنَّها أصل<sup>٤</sup> بل كالمركَّب من شيء كالهولي و شيء كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه». هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس.

ويريد بالأصل كلَّ بسيط غير حالٍّ في شيء من شأنه أن توجد فيه أعراض و صور. و أن تزول عنه تلك الأعراض و الصور و هو باقٍ في الحالتين. فهو أصل بالقياس إليهما. وإذا تقرَّر هذا فنقول: كلَّ موجود يبقى زماناً و يكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوَّة<sup>٥</sup>.

---

١. انظر الفصل الخامس والعشرين من النمط الأول.

٢. والبقاء.

٣. أي النفس.

٤. باتِّفاق النسخ كلها التي تنتهي إلى أكثر من عشر نسخ عندنا.

٥. امكان استعدادي در كائنات.

وفعل البقاء غير قوة الفساد<sup>١</sup> وإلا لكان كلُّ باقٍ ممكن الفساد، وكلُّ ممكن الفساد باقياً. فإذن هما لأمرين مختلفين<sup>٢</sup>. والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين؛ إذ هو بسيط.

فالنفس إن كانت أصلاً قلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات، وإن لم تكن أصلاً - أي لم تكن بسيطة غير حالة كانت إما مركبة، وإما حالة. والثاني باطل؛ لما مرَّ<sup>٣</sup>.

والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالة إما بعضها كالمادة من الجسم، وإما كلها<sup>٤</sup>. وعلى التقديرين فالبسيط غير الحال، أعني الأصل، موجود في المركب، وهو غير مركب من قوة الفساد وجود الثبات.

قوله: «والأعراض وجودها في موضوعاتها. فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها، فلم يجتمع فيها تركيب».

هذا جواب عن سؤال، وهو أن يقال: كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهل كانت النفس كذلك؟

فاجاب: بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها.

أما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين<sup>٥</sup> فيه ينا في بساطته.

قوله: «وإذا كان كذلك<sup>٦</sup> لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها

١. امكان.

٢. از جمله واجب تعالى.

٣. خلاصه چون نفس اصل بسيط مجرد است حامل امكان استعدادی نیست.

٤. في الفصول المتقدمّة من كونه غير جسماني.

٥. چون نفس فرضاً.

٦. چون نفس.

٧. البقاء أولاً وقوة الفساد بعده.

٨. أي إذا كان بسيطاً وغير حال في شيء.

بعللها و ثباتها بها».

أي إذا ثبت أن النفس إما أصل و إما ذات أصل لم تكن هي و ما يجري مجراها<sup>١</sup> متاً<sup>٢</sup> لا تركيب فيها، و لاهو بحال<sup>٣</sup> في غيرها<sup>٤</sup> متاً يقبل<sup>٥</sup> الفساد؛ فإن البقاء و قوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط.

والأوّل حاصل و الثاني ليس بحاصل.

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد.

وإنما قال: «بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها» لأنّ أصل الوجود و بقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

واعترض الفاضل الشارح فقال:

لو كان<sup>٦</sup> للنفس هيولى و صورة مخالفتان<sup>٧</sup> لهيولى الأجسام و صورها، و كان الباقي منها<sup>٨</sup> هيولاً و وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءاً منها.

و حينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية؛ لأنّها تابعة لصورتها.

والجواب: أنّ هيولى النفس تكون إما ذات وضع، أو غير ذات وضع.

و الأوّل محال؛ لأنّ ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له.

و الثاني لا يخلو؛ إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها، أو لم تكن.

فإن كانت كانت عاقلة بذاتها - على ما مرّ<sup>٩</sup> - و كانت هي النفس<sup>١٠</sup>

١. ديكر بسايط چون عقول.

٢. بيان له ما يجري مجراها.

٣. كه چون اعراض باشند.

٤. موضوع.

٥. خبر «لم تكن».

٦. يعني يحتمل.

٧. لكن بدون تلازم.

٨. بدون تلازم.

٩. في الفصل التاسع عشر من النمط الثالث «من أنّ كلّ مجرد قائم بذاته عاقل لذاته».

١٠. كه مفارق است وقائم به ذات.

وقد فرضناها<sup>١</sup> جزءاً منها<sup>٢</sup>. هذا خلف.

وإن لم تكن ذات قوام بأنفرادها. فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها، أولم يكن. فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بأنفرادها، على ما مر<sup>٣</sup>.

وقد فرغنا من إبطال<sup>٤</sup> هذا القسم، وإن لم يكن للبدن تأثير<sup>٥</sup> في إقامتها كانت باقية بما<sup>٦</sup> يقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً. وهو المطلوب.

ثم إن الصور المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن؛ لأنّ التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك كما تقرّر في الأصول الحكمية<sup>٧</sup>.

ثم قال:

والنفس تحت مقولة الجواهر، فهي مركبة من جنس و فصل.

والجنس و الفصل إذا أخذنا بشرط التجريد<sup>٨</sup> كانا مادة و صورة.

فالنفس عندهم مركبة من مادة و صورة، وذلك يؤيد ما ذكرناه.

والجواب: أن هذا مغالطة باشتراك الاسم<sup>٩</sup>؛ فإنّ المادة و الصورة تقعان على ما ذكره، و

١. الهولي.

٢. النفس.

٣. قد مضى ذكر المصدر آنفاً.

٤. كه فعل بلا آلت كند كه تعقل ذات خود مثلاً كند.

٥. دخیل.

٦. به صورت.

٧. أقول: في المقام مسألة عويصة، و هي أن الشريعة الفراء المحمدية دلت على تكامل النفوس في

البرزخ، و التكامل تغیر. مبنی على المادة الطبيعية، فراجع النکة ٦٣٧ من كتابنا هزارویک نکته في التكامل البرزخي.

٨. أي بشرط لا.

٩. بر أمر عقلي ومادی.

على جزئي الجسم بالتشابه، وإلّا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركّبة من مادّة و صورة.  
ثم قال:

الفساد والحدوث<sup>١</sup> متساويان في احتياجهما إلى إمكان<sup>٢</sup> يسبقهما وإلى محلّ لذلك  
الإمكان، أو في استغنائهما عن ذلك.

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث فليستغن إمكان الفساد عنه  
أيضاً مع وقوع الفساد.

وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن فليكن البدن أيضاً محللاً لإمكان الفساد.  
و بالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً<sup>٣</sup> لوجود النفس، ويلزم منه انعدام المشروط عند  
فقدان الشرط.

والجواب: أن كون الشيء محللاً لإمكان<sup>٤</sup> وجود ما هو مبين<sup>٥</sup> القوام له، أو لإمكان فساده  
غير معقول.

فإن معنى كون الجسم محللاً لإمكان وجود السواد هو تهيوّه<sup>٦</sup> لوجود السواد فيه<sup>٧</sup> حتّى  
يكون حال وجود السواد مقترناً به<sup>٨</sup>، وكذلك في إمكان الفساد.

ولذلك امتنع كون الشيء محللاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث

١. أي الزماني.

٢. استعدادي.

٣. من جهة حمله لإمكان حدوثه وفساده.

٤. أقول: هذا الجواب مبني على كون ورقاء النفس قد هبطت من المحلّ الأرفع إلى البدن، أعني كونها  
روحانية الحدوث كما ذهب إليه القوم.

و أما بناء على كونها جسمانيّة الحدوث فالجواب جارٍ على طور آخر أدقّ وأشخّ كما لا يخفى على من  
أخذت الفطانة بيده.

٥. نفس.

٦. إمكان استمدادي.

٧. يعني وجود ارتباطي وى را.

٨. يعني مستعد اقتران است و بس.

النفس من حيث هو مبائن<sup>١</sup> لها، ولا لإمكان فسادها أصلاً؛ بل إنما كان مع هيئة<sup>٢</sup> مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس<sup>٣</sup> محلاً لإمكان وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه و تقوّمه نوعاً محصّلاً.

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس. فحدث بحسب استعداده و تهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة إياه، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به<sup>٤</sup> هذا النوع من الارتباط، وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس، أعني الهيئة المخصوصة.

فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات<sup>٥</sup> مبائن عنه<sup>٦</sup>.

فإذن البدن مع هيئة<sup>٧</sup> مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ<sup>٨</sup> صورة لا من حيث هي موجودة مجردة، وليس بشرط في وجودها.

والشيء إذا حدث فلا يفسد<sup>٩</sup> بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت؛ فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه.

فلأن قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الأمرين؟

١. وجود غير مرتبط.

٢. استعداد.

٣. در رحم.

٤. بدن.

٥. وجود خود بدون ارتباط.

٦. لا من حيث الارتباط.

٧. كهيئت.

٨. معنى صورت عرضيه ظاهر كه هياتى است حاصله از كيف وكم و غيرهما.

٩. وجود خود.



قلنا: لأنَّ ما يقتضي حدوث معلول<sup>١</sup> ما فأنما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرانظها، و ما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل، بل يكفي<sup>٢</sup> فساد شرط ما ولو كان عديمًا.

---

١. صورت معلول نفس از كيف وكم.

٢. این سهل المؤونه است.

## [ الفصل السابع ]

### في إبطال اتحاد العاقل بالمعقول

وهم و تنبيه

«إِنَّ قوماً من المتصدّرين<sup>١</sup> يقع عندهم<sup>٢</sup> أَنَّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو<sup>٣</sup> هي.

فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ) وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (أ).

فهل هو حينئذ كما كان عند مالم يعقل (أ)؟

أو بطل منه ذلك<sup>٤</sup>.

فإن كان كما كان فسواء عقل (أ) أولم يعقلها.

وإن كان بطل منه ذلك، أَبْطَلَ<sup>٥</sup> على أَنَّهُ حال له أو على أَنَّهُ ذاته؟

فإن كان على أَنَّهُ حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو

---

١. از مشائين و گاهی اشراقي.

٢. ص ٣٥٨ ج ١ من طبيعيات الشفاء (الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس) سطر ٦ أي ص ٣٢٧ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقنا عليه قوله: «وما يقال من أَنَّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي؛ فَإِنِّي لَسْتُ أَنفهم قولهم: إِنَّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أَنَّ ذلك كيف يكون؟». و ص ٢٧٩، ج ١، من الأسفار من الطبع الرحلي.

٣. بحمل شائع.

٤. أي ما كان عند مالم يعقل يعنى حالت يا ذات يعيشين.

٥. استهفامية.

على ما يقولون<sup>١</sup>.

وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس أنه<sup>٢</sup> صار هو شيئاً آخر<sup>٣</sup>.

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه<sup>٤</sup> يقتضي هيولى مشتركة<sup>٥</sup> و تحدّد<sup>٦</sup> مركّب لا بسيط<sup>٧</sup>.

لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها - التي هي كمالاتها الذاتية - أراد أن يبين كيفية اتّصافها بتلك الكمالات.

فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك، كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه، وهو القول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقّله إياها.

فحكى أولاً مذهبهم ذلك، وإيّاهم عنى بقوله: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي».

و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره<sup>٨</sup> في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل مترجم بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات؛ فبأنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم<sup>٩</sup> في المبداء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه.

١. أي الاتّحاد. راجع ص ٣٠٠ تعلية الأستاذ الآملي على المنظومة في الحكمة للمتأله السبزواري و ص ٦٦٦ ج ٢ من رسائل بابا افضل: «هو محبوب كه بود...» إلى آخره.

٢. جوهر عاقل.

٣. ألف.

٤. أي التغيّر والاستحالة.

٥. در استحاله.

٦. قوله: «و تحدّد مركّب» بالحاء المهملة و بالمعجمة، مهملّة، و تحدّده أي تحقّقه و وجوده. و في نسخ أخرى: «تجدّد مركّب» بالجيم، و هو ظاهر.

٧. الشيخ.

٨. كأنه ناظر إلى كلام الفاضل الشارح في المباحث المشرقية من أنّ الشيخ في جميع كتبه مصرّ على إبطال

ثم إنه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ» إلى آخره، و هو ظاهر.

→ الاتحاد إلا في كتاب المبدأ و المعاد فإنه صرّح هناك بأن التعقل أنما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة. (ص ٣٢٨ ج ١ ط حيدرآباد) وراجع في ذلك الدرس الأول من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقولة (ص ١٩ ط ١).

و الحق مع الفخر، و الخواجة غير محقّ في تعرضه عليه. و راجع الدرس السادس عشر من كتاب الدروس المذكور (ص ٢٨٧).

ثم إن كلام الشيخ في إبطال الاتحاد في شيئين:

أحدهما في عرض الآخر كالحجر و الشجر مما لا ريب فيه و لا ينكره أحد، و قد أتعّب نفسه في إبطاله من غير أن ينازعه أحد في ذلك، بل للاتحاد وجوه أخرى و اتحاد العاقل بمعقولة من أشرف تلك الوجوه و أسمىها و أرفعها حررناه في الدرس العاشر من كتاب الدروس المذكور، فراجع.

## [ الفصل الثامن ]

### زيادة تنبيه

«و أيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب) أيكون<sup>١</sup> كما كان عند ما عقل (أ)؟ حتى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها، أو يصير شيئاً آخر، و يلزم منه ما تقدم ذكره». معناه ظاهر.

و زيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه إذا عقل (أ) صار (أ). فإذا عقل (ب) فإن بطل كونه (أ) فهو متجدد الذات عند كل تعقل، وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي (أ) ولم يصير (ب) ناقضوا مذهبهم<sup>٢</sup>.  
و إن بقي (أ) و صار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات و تكثرها.  
و هذا أبين إحالة و أشد شناعة مما ذكره أولاً<sup>٣</sup>.

---

١. استهامية.

٢. أي الاتحاد.

٣. اتحاد عاقل با معقول.

## [ الفصل التاسع ]

وهم و تنبيه

« و هؤلاء أيضاً قد يقولون: إنَّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فأنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعّال. و هذا حق<sup>١</sup>.  
قالوا: و اتّصالها بالعقل<sup>٢</sup> الفعّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعّال، لأنّها تصير العقل المستفاد، و العقل الفعّال هو نفسه يتّصل بالنفس<sup>٣</sup> فتكون العقل المستفاد.  
و هؤلاء يبين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتّصل منه شيء دون شيء، أو يجعلوا اتّصلاً واحداً به تجعل النفس كاملة واصله إلى كلّ معقول.

---

١. و الشيخ أفاد وجه اتصال النفس بالعقل الفعّال في الفصلين الثالث عشر و الخامس عشر من النمط الثالث حيث قال في الأول: ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد و قال في الثاني: كثرة تصرف النفس .... تكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها و القائل بالاتحاد و الفناء أيضاً يحمّد الى هذا النحو من الاستعداد فلا يرد اعتراض الشيخ أصلاً.

٢. كل من هو قائل باتحاد العاقل و المعقول فهو قائل ها هنا باتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعّال، كما ذهب إليه فرفوريس و قاطبة العرفاء و صدر المتألّهين، و من ليس بقائل به فهو قائل ها هنا باتصالها بالعقل الفعّال، كما ذهب إليه المعلم الثاني و الشيخ الرئيس و أتباعهما، و المعلم الثاني صرّح في آخر رسالته في إثبات المفارقات على اتّصالها بالعقل الفعّال.

وإنّما الكلام في أن المعقولات المكتسبة للنفس اذا لم تصر متحدة معها وجوداً فكيف تكون النفس مع ما تقرر فيها من المعقولات واجبة البقاء كما مر في صدر شرح هذا النمط و كيف يصح قولهم: إن الجزء في المعاد هو نفس العمل، و المعلم الثاني صرّح في آخر إثبات المفارقات على أنه يجب إذا وجد للنفس ما كان في قوعها أن يتقبله من الكمالات أن لا تزول عنها.

و تفصيل البحث عن ذلك موكول إلى كتابنا في اتحاد العاقل و المعقول و غيرها.

على أَنَّ الإحالة<sup>١</sup> في قولهم: إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور<sup>٢</sup> به<sup>٣</sup> قائمة<sup>٤</sup> بحالها<sup>٥</sup>.

هذا الوهم هو قولهم: النفس الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعّال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعّال به.

و نبه على فساد بلزوم أحد محالين:

إما تجزئة العقل الفعّال الذي فرض غير قابل للتجزئة.

و إما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعّال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً أي معقول كان.

ثم ذكر<sup>٦</sup> أَنَّ هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور، وهو معنى قوله: «على أَنَّ الإحالة في قولهم: إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها».

واعلم أَنه كما لزمهم في الفصل المتقدم<sup>٧</sup> القول باتحاد جميع الصور المعقولة، فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة؛ ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى.

١. محال بودن. احواله همان اتحاد عاقل و معقول است، یعنی مفسده سابقه باقی است. «على أَنَّ» أي زیاده بر مذکور که گذشت.

٢. یعنی نفس به صورت عقل مستفاد در می آید.

٣. خبر لقوله: «إِنَّ الإحالة».

٤. بیان «على أَنَّ الإحالة».

٥. أي الثامن حيث قال: «قولاً باتحاد جميع المعقولات...». راجع في ذلك ص ٦٩ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين.

## [ الفصل العاشر ]

### حكاية

«وكان لهم رجل يعرف بفروريوس<sup>١</sup> عمل في العقل<sup>٢</sup> و المعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون<sup>٣</sup>. و هو حشف كله. و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه و لا فروريوس نفسه. و قد ناقضه من أهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض<sup>٤</sup> بما هو أسقط من الأول».

١. الحكيم فروريوس الصوري، صُور من ساحل الشام. و له نباهة في الفلسفة، و هو على رأى أرسطو طاليس و الشارح لكلامه.
٢. ذكر المؤرخ القفطي الشيباني في تأريخه أنه كان بعد زمن جالينوس؛ و أنه لما صعب على أهل زمانه معرفة كلام أرسطو شكوا إليه ذلك من الأماكن و ذكروا سبب الخلل الداخل عليهم، ففهم ذلك و قال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصر عن فهمها طلبية زماننا لفساد أذهانهم و شرع في تصنيف الإيساغوجي و أضيف إلى كتب أرسطو طاليس (محبوب القلوب للدبلمي ص ١٥١).
٣. أي صنف، أي كتابي در عقل و معقولات ساخت.
٤. أقول: كلامه دال على أن طائفة من المشائين كانوا قائلين باتحاد العاقل بالمعقول. و قد صرح صدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء بذلك حيث قال (ص ١٢٨ من الرحلي): «و قد أحيينا مذهب بعض المتقدمين و هم فروريوس و أتباعه من المشائين من أن العاقل في إدراكه للمعقولات يتحد بها و يصير عين تلك الأشياء على وجه ألطف و أشرف مما هي في الخارج و قد بينا ذلك و أوضحنا سبيله في باب العقل و المعقولات من كتابنا الكبير» و يعني بكتابه الكبير الأسفار الأربعة.
- و لا يخفى عليك أن ظاهر كلام الشيخ لا يدل على أن هؤلاء المشائين كانوا فقط من أتباع فروريوس و لعل طائفة منهم كانوا قائلين بالاتحاد إلا أنهم لما لم يبرهنوا المسألة و لم يبحثوا عنه كفروريوس أثنوا عليه و اشتهرت المسألة باسمه.
٤. بالميم.



الحشف: أردأ التمر، ويقال للضرع<sup>١</sup> البالي أيضاً حشف.  
 فهذا الفصل دالّ على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين.  
 و فرفور يوس هذا هو صاحب إيساغوجي<sup>٢</sup>.

---

١. پستان خشک بی شهر.

٢. وهو المدة.

## [ الفصل الحادي عشر ]

### إشارة

«اعلم أنَّ قول القائل: «إِنَّ شيئاً يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث، بل على أَنَّهُ كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر». قولٌ شعريٌّ غير معقول».

لنا فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كلي<sup>١</sup>، وهو امتناع اتِّحاد الشيء بغيره.

ففسّر الاتحاد أولاً وذكر أنَّ معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم: صار شيء شيئاً آخر. وبيّن أنَّ هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة، وهي أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ثانياً<sup>٢</sup>، وينضاف إليه شيء آخر<sup>٣</sup> يكون معه مصيراً إياه كما يقال: صار الماء هواءً والأسود أبيضاً أو ما بالقوة ما<sup>٤</sup> بالفعل.

أو بطريق التركيب، وهو أن ينضاف شيء آخر إلى الشيء الصائر فيتركب المصير إياه عنهما كما يقال: صار التراب طيناً والخشب سرياً.

---

١. خير لقوله: «إِنَّ قول القائل...» إلى آخره.

٢. هبولى وصورت وموضوع و عرض و هر شيء كه باشد.

٣. بياض.

٤. سواد.

٥. جوهر به جوهر.

٦. عرض به عرض.

٧. غير عالم عالم.

و هاهنا ليس المراد هو هذين المعنيين، بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة، و هو أنه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر.

و ذكر أن ذلك قول شرعي غير معقول.

و إنما نسبته إلى الشعر؛ لأنه مختل، و بسبب تخييله يظنه عوام<sup>١</sup> المتألهة و المستوصفة حقاً. ثم اشتغل بذكر الحجة على فساد.

قوله: «فإنه<sup>٢</sup> إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان.

و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل (الذي كان موجوداً)<sup>٣</sup> إن كان المعدوم قبل

١. ناظر إلى كلام الشيخ في الشفاء، ص ٣٥٨ ج ١، ط ١، أي الفصل السادس من المقالة الخامسة ص ٣٢٨ بتصحیحنا و تملیقنا علیه.

٢. دليل شرعی بودن.

٣. جملة «الذي كان موجوداً» ما كانت موجودة في نسخة المحقق الشارح الخواجه «قد» و هو الصواب كما أنها لم تكن موجودة في نسخة الفاضل الشارح أيضاً، على ما عندنا من نسخة مخطوطة عتيقة نفيسة من شرحه على منطق الإشارات و حکمتها كاملة.

و كذا في عدة نسخ خطية من شرح الإشارات للخواجه موجودة في مكتبتنا بحمد الله تعالى و إنما ذكرت تلك الجملة في بعض النسخ.

و بناء على هذه النسخة «الذي» فاعل «بطل»، و بناء على عدمها و هو الصواب ضمير «بطل» راجع إلى «أحدهما» و جملة «إن كان المعدوم قبل و حدث شيء آخر» لإبطال التقدير الأول من التقديرين. و هو أن يكون المعدوم هو الأمر الأول و الموجود هو الأمر الثاني، و قوله: «أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانياً و مصيراً إياه» لإبطال التقدير الثاني من التقديرين و هو عكس الأول أي يكون المعدوم هو الثاني و الموجود هو الأول و كلمة «إن» في الثاني أيضاً بكسر الهمزة، و ضمير كان في «إن كان بالفرض» راجع إلى المعدوم.

و شقوق الأقسام بأسرها مذكورة في العبارة، و قد ترجم العبارة عبدالسلام الفارسي مطابقاً لما بيناه: زیرا کی اگر هر دو بهم موجودند پس ایشان دو چیز باشند از یکدیگر جدا، و اگر یکی موجود نباشد اگر اول است، کی نیست پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده، و اگر آن دومین معدوم و اول بحال خویش مانده است پس هیچ حادث نشد. و عبارة الشيخ في الشفاء أيضاً - تصرح ذكر التقديرين حيث قال (ص ٣٥٨ ج ١): «إذا صار الشيء شيئاً آخر فلما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً.

وحدث شيء آخر أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إتياء وإن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر، بل إنّما يجوز أن يقال: إنّ الماء صار هواء على أنّ الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية. وما يجري هذا المجرى<sup>٢</sup>.

تقريره: أنّ هاهنا أمرين:

أمر كان قبل الاتحاد.

و أمر حصل بعده.

و الأول هو الصائر هذا الثاني، و الثاني هو المصير إتياء لذلك الأول. فالحال بعد الاتحاد

لا يخلو:

إمّا أن يكون الأمران موجودين معاً.

وإمّا أن يكون أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً.

وإمّا أن لا يكون واحد منهما موجوداً.

و جميع الأقسام محال:

أمّا الأول فلقوله: «إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان» و ذلك

ينافي الاتحاد.

و أمّا القسم الثاني فيحتمل تقديرين:

أحدهما: أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول و الموجود هو الأمر الثاني.

→ فإن كان موجوداً فهما موجودان لوجوداً واحداً. وإن كان معدوماً فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لاشيئاً آخر موجوداً و هذا غير معقول.

وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو و حصل شيء آخر. فالنفس كيف تصير صور الأشياء و أكثر ما هوّس الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي و كان حرصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شرعية صوفية يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيّل... إلى آخره.

فقول الشيخ في هذا الكتاب حيث قال: «قول شرعي غير معقول» و كذا قول: المحقق الشارح حيث قال: «وإنما نسه إلى الشرع لآفته مخيل...» إلى آخره. يشير إلى عبارة الشفاء.

١. بفتح الهمزة فاعل بطل.

٢. مثل كون الخشب سريراً، و چون خلع سواد و لبس بياض.

والآخر أن يكون بالعكس.

والشيخ أبطل هذا القسم<sup>١</sup> بإبطال التقدير الأول<sup>٢</sup> فقط؛ لأن<sup>٣</sup> التقدير الثاني<sup>٤</sup> ظاهر المناقضة<sup>٥</sup> للقول بالاتحاد.

فقال: «وإن كان أحدهما غير موجود» يعني القسم الثاني من الثلاثة «فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث» أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم، سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث «أن كان بالفرض ثانياً و مصيراً<sup>٦</sup> إياه» بفتح الهمزة في «أن». وهي «أن» المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلاً لكلمة «بطل».

أي فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً و مصيراً إياه؛ وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون المعنى الأول الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه، فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا. والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال. وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله: «وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر». ثم ذكر مثال أحد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز، وهو الاستحالة، وأشار إلى الضرب الآخر - أعني التركيب - بقوله: «وما يجري هذا المجرى».

١. يكي موجود و يكي معدوم.

٢. كه معدوم أول باشد.

٣. دليل فقط.

٤. أمر أول موجود أمر ثاني معدوم.

٥. كه شيء شيئاً آخر.

٦. خبر «كون».

## [ الفصل الثاني عشر ]

تذنيب

«فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل، فإنه ذات موجودة، تستقر فيها<sup>١</sup> الجلايا العقلية<sup>٢</sup>، تقر شيء<sup>٣</sup> في شيء آخر». لئلا أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته؛ فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول، على ما ذكرنا. فذكر أنه يكون على سبيل تقر شيء في شيء آخر. والجلية في اللغة هي الخبر اليقين. وإنما عبر عن المعقولات بالجلايا؛ لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين.

---

١. لم يبين كيفية التقرّر. وفي بعض النسخ حواشي حملت العبارة على العلم الحسولي. بمعنى كون  
تقرّرها فيها علماً حصولياً. فتدبر.  
٢. أي الصور والحقائق، أخبار يقينية.  
٣. أي مثل تقرّر.

## [ الفصل الثالث عشر ]

# في تقسيم المعقولات أي العلوم بالفعل و الانفعالي و أن علم الواجب تعالى على الوجه الفعلي

تنبيه

«الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجة».

مثلاً كما نستفيد صورة السماء من السماء.

و قد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من

خارج.

مثل مانقل شكلاً ثم نجعله موجوداً.

و يجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني».

لنا فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن

الأول الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادئ العالية على أي نحو من أنحاء التعقل يعقل

المعقولات.

فقسم المعقولات:

إلى ما تكون عللاً لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها، كتعقل الإنسان عملاً

غريباً لم يسبقه أحد إلى ذلك و إيجاد ما يعقله بعد ذلك، و يسمى علماً فعلياً.

وإلى ما<sup>١</sup> تكون معلومات للأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته،  
ويسمى علماً انفعالياً.

ونفى<sup>٢</sup> الصنف الثاني عن الأول تعالى؛ لامتناع انفعاله عن غيره.



١. أي فقسّم المعقولات إلى ما.

٢. أي الشيخ.



## [ الفصل الرابع عشر ]

### تنبيه

«كلّ واحد من الوجهين<sup>١</sup> قد يجوز أن يحصل من سبب عقليّ مصوّر لموجود الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد<sup>٢</sup> في جوهر<sup>٣</sup> قابل للصور<sup>٤</sup> المعقولة. ويجوز<sup>٥</sup> أن يكون للجوهر العقليّ من ذاته لا من غيره. ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية. و واجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته». هذه قسمة أخرى لكلّ واحد من القسمين المذكورين. و تقريره أن يقال: كلّ صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان، أعني كلّ تعقل انفعاليّ، أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان، أعني كلّ تعقل فعليّ:

---

١. فعلي و انفعالي.

٢. در فعلي.

٣. متعلّق بقول: «يحصل».

٤. أي النفس.

٥. ضمير يجوز هذا أيضاً كالأول يرجع إلى قوله: «كل واحد من الوجهين» كما لا يخفى.

و الوجهان هما الفعلي و الانفعالي.

وجواز كونهما للجوهر العقلي من ذاته يلزم منه ما أورد عليه المحقق الشارح بقوله: واعلم أن في وجود الصور المعقولة... إلخ.

ثم إن الشارح قد تعهد في صدر الكتاب أن لا يتعرض لما يراه مخالفاً لرأي الشيخ قده، و سيذكر سبب خلاف المهد في هذه خاصّة و يحتذر في الفصل السابع عشر الآتي بعيد هذا بقوله: ولولا أنني اشترطت... إلخ.

فإما أن تحصل من سبب عقلي كالعقل الفعّال يصورها في جوهر عاقل<sup>١</sup> بالقوة قابل لتلك الصور، وإما أن تحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه.

والحاصل من الغير ينتهي إلى الحاصل من الذات وإلا لتسلسلت الأسباب - أعني العقول المفارقة - إلى غير النهاية. وقد بانت استحالة ذلك.

فإذن الجوهر<sup>٢</sup> الذي تحصل تعلّلاته من ذاته موجود.

والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً، كما مرّ، وحاصلاً له من ذاته لا من غيره؛ لما مرّ أيضاً.

واعلم أن في وجود الصور المعقولة<sup>٣</sup> في ذات العاقل من ذاته<sup>٤</sup> نظراً؛ لأنّ الفاعل لا يكون قابلاً. وفي وجود الانفعالات<sup>٥</sup> منها<sup>٦</sup> أيضاً نظراً آخر؛ لأنّ العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجي، كما مرّ في النمط الثالث.

---

١. أي النفس.

٢. أي الوجود الذي أو الذات التي، لا الجوهر في قبال المرض الذي منه المقولات؛ وذلك لأنّ الجوهر في المقام شامل للواجب سبحانه أيضاً، فالجوهر بمعنى اللغوي كما يقال بالفارسية: گوهر، بل الجوهر معرب تلك الكلمة.

٣. فعلي.

٤. الذي مرّ آنفاً.

٥. علوم انفعالية.

٦. أي من الصور المعقولة.

## [ الفصل الخامس عشر ]

### في إحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات

إشارة

«واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق<sup>١</sup>.

و يعقل ما بعده<sup>٢</sup> من حيث هو علّة لما بعده منه وجوده.

و يعقل سائر الأشياء<sup>٣</sup> من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل<sup>٤</sup> من عنده طولاً و عرضاً».

لما تقرّر أنّ علم الأوّل تعالى فعليّ ذاتيّ أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

---

١. تحقق في موضعين: عامّ و خاص، أما العام ففي الفصل التاسع عشر من النمط الثالث في أنّ كل عاقل فهو معقول، وأنّ كل معقول قائم بذاته فهو عاقل. و أما الخاص ففي الفصل الثامن و العشرين من النمط الرابع في علمه تعالى بذاته.

٢. معلول أول.

٣. بعد المعلول الأوّل.

٤. و في بعض النسخ المعتبرة «لنازل».

فالمراد منه هو المعلول الأوّل أي الواجب تعالى يعقل سائر الأشياء لذلك النازل، أي بذلك النازل حيث إنّه واسطة لإفاضة الوجود من الواجب على مادونه على حسب علمه العنائي. و لكن شرح الخواجة مطابق للأوّل أعني «لنازل».

و على هذا كان الصواب أن يقول: النازلة حتّى تكون صفة لقوله: «سلسلة». لالترتيب كما قال الخواجة: «في سلسلة المعلولة النازلة» و عبارة المتن كانت في بعض النسخ المصححة «في سلسلة الترتيب النازلة».

فذكر أنه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع<sup>١</sup>.

و يعقل ما بعده يعنى المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده.  
و العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول، فإن العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها.  
و هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها.  
و يعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولة النازلة من عنده:

إما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب.  
أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه، لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، و هو احتياج عرضي تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى.

## [ الفصل السادس عشر ]

### إشارة

«إدراك الأول للأشياء من ذاته<sup>١</sup> في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً.

و يتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول<sup>٢</sup> بإشراق الأول، و لما بعده منه من ذاته.  
و بعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورشم<sup>٣</sup> عن طابع<sup>٤</sup> عقلي متبددة<sup>٥</sup>  
المبادئ و المناسب.

للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك، و اعتبار من حيث هو حالٌ مأللمدرك، و اعتبار من  
حيث هو حالٌ ما للمدرك.

---

١. «من ذاته» بدل منه، و لا يخفى عليك لطف كلامه حيث عبر في إدراك الجواهر العقلية للأول تعالى  
بإشراق الأول تعالى، و في إدراكها لما بعد الأول تعالى بقوله: «منه من ذاته».

ثم إن إدراك الجواهر العقلية ينشعب إلى ثلاث شعب:

إحداها: إدراكها للأول تعالى.

و ثانيها: إدراكها لذواتها.

و ثالثها: إدراكها لما بعدها.

وقول الشيخ عظم الله تعالى أجره و رفع قدره لما بعده شامل للأخيرتين، و الضمان في «بعده» و «منه»  
و «من ذاته» راجعة إلى الأول تعالى.

٢. متعلق «إدراك».

٣. قد مضى معنى الرشم والطابع في الفصل السابع عشر من النمط الثالث. و الرشم هو الصواب كما في  
عدة نسخ مخطوطة عندنا.

٤. نقش كتنده كه عقل فعال است بإذن الله.

٥. يعني متفرق، گوناگون.

و تختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات:

أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساساً، و تارة تخيلاً، و تارة توهماً، و تارة تعقلاً.

و أما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك؛ فلكون الإدراك الفعلي المفتضي لكون المدرك فاعلاً أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي المفتضي لكونه منفعلاً.

و أيضاً لأن هذا مفيد وجود و ذاك مستفاد من وجود.

و أما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك، فلكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركاً من المغموس فيها، و المدرك بعلة أتم من المدرك بمعلوله.

ولما كان هذا هكذا، و كان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها، و لم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلة، فإن العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو، و المعلول<sup>٢</sup> من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة إنما يقتضي علة ما لوجوده.

بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول و إنيته، و العلم بالمعلول يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيتها، كان<sup>٣</sup> أكمل الإدراكات في ذواتها إدراك الأول لذاته بذاته كما هي، و لجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها.

و هو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً؛ لأنه فعلي ذاتي، و أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً؛ لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل.

و يتلوه إدراك الجواهر العقلية.

أما إدراكها للأول فغير ممكن من ذواتها المعلولة إلا أن الأول لما كان محقلاً لذاته، و هي عاقلة لذواتها عقلته بإشراق الأول عليها ثم عقلت مادون<sup>٤</sup> الأول من الأول تعقلاً.

١. الفصل الثامن من النمط الثالث في تثليث الإدراك.

٢. أي وأن المعلول.

٣. جواب لقوله: «لما كان هذا...» إلى آخره.

٤. و خودشان را هم كه دون اولند.

٥. مفعول مطلق لقوله: «عقلت».

دون تعقل الأول إياها.

ويتلوه إدراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس<sup>١</sup> والتخيلات وغيرها، وهي كلّها نقش ورشم عن طابع عقلي؛ لأنّ مخرجها من القوة إلى الفعل عقل<sup>٢</sup> متصور<sup>٣</sup> بصور المعقولات، فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتّصالها بذلك العقل.

وهي إدراكات متبدّدة؛ المبادئ؛ لأنّ بعضها يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول، وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها<sup>٤</sup>.

ومتبدّدة المناسبات؛ لأنّها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم بما يشابهه، وتارة إلى العلم بما يقابله، وتارة على وجوه غيرها. فهي أنقص مراتب الإدراكات.

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أنّ الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

١. انفعالي.

٢. فقال.

٣. مرسم.

٤. پراکنده، أي مختلفة ومتفرقة.

٥. تقابل مثلاً.

## [ الفصل السابع عشر ]

### وهم و تنبيه

«و لعلك تقول: إن كانت<sup>١</sup> المعقولات<sup>٢</sup> لا تتحد بالعقل، و لا بعضها مع بعض؛ لما ذكرت.

ثم قد سلمت<sup>٣</sup> أن واجب الوجوب يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة.

فنقول: إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته<sup>٤</sup> عقلاً بذاته لذاته أن يعقل<sup>٥</sup> الكثرة.

جاءت<sup>٦</sup> الكثرة<sup>٧</sup> لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة<sup>٨</sup>، و جاءت أيضاً

---

١. يك مقدمه.

٢. أي الصور العلمية.

٣. مقدمة دیگر.

٤. أي واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، أي واحد من جميع الوجوه.

٥. در معنى قیوم به فصل نهم از نمط رابع نگاه کنید.

٦. فاعل أن يلزم.

٧. جواب «لما».

٨. الكثرة هي المعقولات، و هي اللوازم، أي لوازم ذات الواجب. و المعقولات هي الصور العلمية للأعيان الخارجية، و تلك الصور هي المنتشة من الذات، و منشأ لإيجاد الأعيان. و هذا المسمى هو الفاعل بالعناية، ألزموها على المشائين و أوردوا عليهم ما أوردوا في كونه سبحانه فاعلاً بالعناية على هذا المعنى.

٩. أقول: في العبارة ثلاث نسخ، إحداها: «مقومة» و هو الأصح. و ثانيها: «مستقومة لها». و ثالثها: «مستقومة بها». و الثانية أتقن من الثالثة.



على ترتيب<sup>١</sup>.

و كثرة اللوازم من الذات مبائنة أو غير مبائنة لاتتلم الوحدة.

و الأول تعرض له كثرة لوازم إضافية و غير إضافية و كثرة سلوب، و بسبب ذلك كثرة أسماء، لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته.

تقرير الوهم أن يقال: إنك ذكرت أن المعقولات<sup>٢</sup> لاتتحد بالعاقل و لابعضها ببعض، بل هي صور<sup>٣</sup> متباينة متقررة في جوهر العاقل.

و ذكرت<sup>٤</sup> أن الأول الواجب يعقل كل شيء.

فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته، و يلزمك على ذلك أن لاتكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً، بل تكون مشتملة على كثرة.

و تقرير التنبيه أن يقال: إن الأول لما عقل ذاته بذاته<sup>٥</sup> و كان ذاته<sup>٦</sup> علّة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته، فتعقله للكثرة لازم معلول<sup>٧</sup> له.

فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته، و لوازمه مترتبة<sup>٨</sup> ترتب المعلولات، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلّة، و ذاته ليست بمتقومة بها و لا بغيرها، بل هي واحدة.

و تكثر اللوازم<sup>٩</sup> و المعلولات لا ينافي وحدة علّتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلّة أو مبائنة لها.

١. و ذلك لما دريت من أن الواحد الأحدي لا يصدر منه إلا الواحد، فالنظام مترتب على الطول أحسن ترتيب، فتبارك لله أحسن الخالقين.

٢. مقدمه أولى.

٣. مرسم، كما استفادوها من مظاهر لفظ التقرير.

٤. مقدمة ثانياً.

٥. لا بصور زائدة.

٦. قيوميت كه در متن بود «عقلاً بذاته لذاته».

٧. كه علم به علت مستلزم علم به معلول است.

٨. طولية واحداً بعد واحد.

٩. المترتبة.

فإذن تقرّر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم عليها بالعلّة و الوجود لا يقتضي تكثّره.

والحاصل: أنّ الواجب واحد، و وحدته لا تزول بكثرة الصور المعلولة المتقرّرة فيه. فهذا تقرير التنبيه<sup>١</sup>، وباقي الفصل ظاهر.

ولاشكّ في أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً.

و قول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافية<sup>٢</sup> و لا سلبية، على ما ذكره الفاضل الشارح.

و قول بكونه محلّاً<sup>٣</sup> لمعلولاته الممكنة المتكثّرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و قول بأنّ معلوله الأوّل غير مبائن لذاته، و بأنّه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسط الأمور الحالّة فيه، إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء.

و القدماء<sup>٤</sup> القائلون بنفي العلم عنه تعالى، و أفلاطون القائل بقيام الصور المعلولة بذاتها<sup>٥</sup>، و المشاؤون<sup>٦</sup> القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول أنّما ارتكبوا تلك المحالات؛ حذراً من التزام هذه المعاني.

١. ص ٤٤ ج ٣ من الأسفار قتل كلام الخواجه والنقد عليه. و للشّيخ -رفع الله الرّبيع قدره- رسالة في علم الباري، وله في تلك الرسالة كلام في علم الباري، طائفة من مسائله على وجه أنيق و أسلوب صحيح لا يمتريها بعض ما تفوّه و يتخيل في كلامه في العلم.

راجع أواخر المجلد الرابع من كشكول العلامة البهائي<sup>٧</sup> ص ٤٦٢ من طبع نجم الدولة.

٢. حقيقة حقّة و ذات إضافة.

٣. معروض نه ماده.

٤. مبتدأ، خبره «إنّما ارتكبوا...».

٥. أي المثل الأفلاطونية.

٦. الضمير راجع إلى «الصور المعلولة» و المراد بها المثل الإلهية، وقد اشتهرت بالمثل الأفلاطونية.

ثمّ صبارة الكتاب في النسخ كلّها كانت «بذاتها» على الأفراد، و هي أكثر من عشر نسخ مخطوطة عندنا، و الأولى أن يقال: «بذواتها على الجميع».

٧. أي طائفة منهم، وهم فرغوريوس و أتباعه.

ولولا آتي اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما أعتمد عليه فيما أجده مخالفاً لما اعتقده، لبيّنت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بياناً شافياً، لكن الشرط أملك<sup>١</sup>.

ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً، فأشير إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك.

أقول: العاقل<sup>٢</sup> كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته، التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، التي بها هو هو.

واعتبر من نفسك<sup>٣</sup> أنك تعقل شيئاً بصورة تتصوّرها<sup>٤</sup> أو تستحضرها<sup>٥</sup>، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة<sup>٦</sup> ما من غيرك<sup>٧</sup>.

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء<sup>٨</sup> بها<sup>٩</sup> كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك<sup>١٠</sup> وبتلك الصورة فقط<sup>١١</sup> على سبيل التركيب<sup>١٢</sup>.

١. في المثل: «الشرط أملك عليك أم لك» منتهى الإرب.

٢. راجع في قول الشيخ في الصور العلمية، المبدأ والمعاد ص ١٧٤ وص ٨٢ وشرح الهداية ص ٣١٧ لصدر المتألهين والفصل الحادي عشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار ج ٣، ط ١، ص ٥٣، مِمَّا في أواسط الفصل السابع من الموقف المذكور ص ٤٣.

٣. برهان خطابي.

٤. من الخارج.

٥. أي من خزان علمك بعد ما تصوّرتها أولاً، ميرزا جلوه.

٦. العقل الفعّال.

٧. أي شيء خارجي.

٨. الخارجي.

٩. بالصورة.

١٠. الماكلة لها.

١١. بدون خارج.

١٢. منك ومن تلك الصورة.

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال<sup>١</sup>، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

ولا تظن<sup>٢</sup> أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها<sup>٣</sup>، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط<sup>٤</sup> في تعقلك إياها<sup>٥</sup>، إن حصلت تلك الصورة بوجه الحلول فيك، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون<sup>٦</sup> حصول الشيء لقابله.

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه.

وإذ تقدم هذا<sup>٧</sup> فأقول<sup>٨</sup>: قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار الاعتبارين، على ما مر، وحكمت بأن عقله لذاته علّة لعقله<sup>٩</sup> لمعلوله الأول.

فإذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته وعقله لذاته - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضاً - أعني المعلول الأول وعقل الأول - له شيئاً واحداً في

١. تعقل الصورة بنفسها بدون الغير.

٢. دفع دخلي است كه قياس خود به واجب مكن در محل خواستن تعقل كه شرط است در تو.

٣. أي للذات.

٤. أقول: «الذي» صفة للحصول، وأفاد بقوله: الذي هو شرط في تعقلك إياها بأن هذا الحصول شرط في التعقل، لا كونك محلاً لتلك الصورة.

٥. لا شرط لتعقلك لها بأن يكون محلاً لها.

٦. چون كه در فاعل به وجوب است در قابل به امکان.

٧. بإمكان.

٨. بنحو برهان يقيني.

٩. كه علم به علّت مستلزم علم به معلولست.

الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبيناً للأوّل<sup>١</sup> و الثاني مقترراً فيه.  
وكما حكمت بكون التغاير في العلّتين<sup>٢</sup> اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك.

فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الأوّل إتياء من غير احتياج إلى صورة مستأنفة  
تحل في ذات الأوّل، تعالى عن ذلك.

ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها، وهي تعقل  
الأوّل الواجب، ولا موجود إلّا وهو معلول للأوّل الواجب، كانت جميع صور الموجودات  
الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها<sup>٣</sup>.

و الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور، لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك  
الجواهر و الصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه.

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.  
فهذا أصل إن حقّته و بسطته انكشفت لك كميّة<sup>٤</sup> إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية و  
الجزئية إن شاء الله تعالى.

و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و لولا أنّ تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً، لا يليق أن  
نورد أمثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاقتصار هاهنا على هذا الإيماء  
أولى<sup>٥</sup>.

١. تعالى.

٢. أي ذاته و عقله لفاته. و قوله فاحكم بكونه، أي يكون التغاير في المعلولين كذلك.

٣. في الجواهر العقلية. «على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها» خ ل.

٤. يلزم إحاطته بعلمه لا بذاته.

٥. چنانکه در ابتداء فرموده: «فاشرت إليه إشارة خفيفة».

## [ الفصل الثامن عشر ]

### في كيفية علمه تعالى بالجزئيات

إشارة

«الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكلّيات من حيث تجب بأسبابها منسوبة<sup>١</sup> إلى مبدأ نوعه في شخصه تتخصّص به.

كالكسوف الجزئي فإنّه قد يعقل وقوعه؛ بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها و تعقلها كما تعقل الكلّيات.

و ذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنّه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده،

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر و هو جزئيّ ما وقت كذا، و هو جزئيّ ما في مقابلة كذا.

ثمّ ربّما وقع ذلك الكسوف و لم يكن عند العاقل الأوّل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع.

وإن كان معقولاً له على النحو الأوّل<sup>٢</sup>؛ لأنّ هذا إدراك آخر جزئيّ يحدث مع حدوث المدرك، و يزول مع زواله.

---

١. «منسوبة» منصوبة على الحالية للأسباب كما هو في الشرح. وإن كانت حالاً للأشياء الجزئية صح أيضاً. و مفادهما واحد في الواقع. و ضمير «تتخصّص» راجع إلى «الأشياء الجزئية»، و ضمير «به» إلى «المبدأ».

٢. أي كلي.

وذلك<sup>١</sup> الأول يكون ثابتاً الدهر<sup>٢</sup> كله، وإن كان علماً بجزئتي، وهو أن العاقل لأن بين كون القمر في موضع كذا<sup>٣</sup> وبين كونه في موضع<sup>٤</sup> كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود، عقله ذلك أمر ثابت: قبل كون الكسوف ومعه وبعده».

يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن<sup>٥</sup> أن يتغير وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها.

ليبين أن الأول تعالى، بل كل عاقل<sup>٦</sup>، فهو أنما يدرك الجزئيات من حيث<sup>٧</sup> هو عاقل على الوجه الأول<sup>٨</sup> دون الثاني<sup>٩</sup>.

وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل أو ما يجري<sup>١٠</sup> مجراها من الآلات الجسمانية.

وقبل تقرير ذلك نقول: كلية الإدراك وجزئته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها، ولا مدخل للتصديقات في ذلك؛ فإن قولنا: «هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت» جزئي، وقولنا: «الإنسان يقول القول في وقت» كلي.

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والوقت، والقول بالجزئية والكلية.

وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه، أما تصير تلك الطبيعة جزئية

١. كه به اسباب بود.

٢. راجع ص ٤، ج ٢، فوحت مكيه، طبع بولاق.

٣. أول حمل.

٤. أول نور.

٥. تفسير كلي.

٦. يعنى از راه احساس نباشد، خواه واجب، وخواه غير وى شأن اين است.

٧. لا من حيث هو حاس.

٨. غير تغير، أي لا يتغير از وي علم به اسباب.

٩. أي على وجه التغير.

١٠. توهم.

لا يدركها العقل، ولا يتناولها البرهان والحد<sup>١</sup>؛ بسبب انضياf معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجراها من المخصّصات التي لا سبيل إلى إدراكها إلاّ الحسّ وما يجري مجراه. فإن أخذت تلك الطبيعة مجرّدة عن تلك المخصّصات صارت كلّية يدركها العقل و يتناولها البرهان والحدّ، وكان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله.

اللهمّ إلاّ أن يكون الحكم متعلّقاً بالأُمور المخصّصة من حيث هي مخصّصة. وإذا ثبت هذا فنقول: كلّ من أدرك علل الكائنات من حيث إنّها طبائع<sup>٢</sup>، وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها كتلاقيها، وتباينها، وتماشها، وتباعدها، وتركبها، وتحلّلها من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع، وأدرك الأُمور التي تحدث معها وبعدها وقبلها، من حيث يكون الجميع واقعاً في أوقات يتحدّد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلاً. فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كليّاته وجزئياته الثابتة والمتجدّدة المتصرّمة، الخاصّة بوقت دون وقت، كما عليه الوجود، غير مغايرة<sup>٣</sup> لآياتها بشيء. وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت<sup>٤</sup> في الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كلّية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها غير مستغيرة بتغيّرها.

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلّي.

ونعود إلى شرح الكتاب.

فقوله: «الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكلّيات» إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة، وقيدّها بقوله: «من حيث تجب بأسبابها» ليكون الإدراك<sup>٥</sup> لتلك الأشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظنيّ.

١. ما لا حدّ له لا برهان عليه.

٢. صور نوعيه.

٣. غير مغادرة (كما في نسخ).

٤. فرضاً.

٥. به طور علم به علّت.



ثم قال «منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه» أي منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه؛ ذلك لا لأنها<sup>١</sup> غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره.

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طابائع أيضاً.

ثم قال: «تخصص به» أي تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ.

وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك، لأن الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية، ولا الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك.

و باقي كلامه ظاهر إلى قوله: «وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا» إلى آخره.

ومعناه أن من يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلاً وبين كونه في أول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل، كالوقت الذي سار القمر فيه من أول الحمل عشر درجات.

فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده.

فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحالين - أعني كون القمر في أول الحمل - واجب، فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه، وليس زيادة غير محتاج إليها، كما ظنه الفاضل الشارح<sup>٢</sup>.

١. به فرض عالم ديكر.

٢. قال الفاضل الشارح: «قوله: من زمان أول الحالين محدود. ألفاظ ليس فيها كثير فائدة، ولو حذفناها لأنتظم الكلام جداً، فلملها ليست من كلام الشيخ. والأولى حذفها» انتهى كلامه.

## [ الفصل التاسع عشر ]

### في أقسام الصفات

#### تنبيه وإشارة

«قد تتغير الصفات<sup>١</sup> للأشياء على وجوه».

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات إلى أصنافها، وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير؛ ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره.

وتلك القسمة أن يقال: الصفة:

إما أن تكون متقررة<sup>٢</sup> في الموصوف غير مقتضية لإضافتها إلى غيرها.

وإما أن تكون مقتضية<sup>٣</sup> لإضافتها إلى غيرها وليست بمتقررة في ذاته.

وإما أن تكون<sup>٤</sup> متقررة و مقتضية للإضافة معاً.

وهي تنقسم إلى ما لا يتغير<sup>٥</sup> بتغير المضاف إليه، وإلى ما يتغير بتغيره<sup>٦</sup> فهذه

---

١. قد مضى في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس ص ١٤٢، أقسام الصفات، فراجع، راجع أيضاً الفصل الأول من الموقف الثاني من إلهيات الأسفار، ص ٢٣، ج ٣ فيها، وتصليلها في تعليقات الشيخ ص ١٨٧، ط ١، مصر.

٢. حقيقة محضة جون حيات.

٣. إضافة محضة ككونك يميناً وشمالاً.

٤. حقيقته ذات إضافية.

٥. كالقدرة.

٦. كالعلم.

أربعة أصناف.

قوله: «منها: مثل أن يسودّ الذي كان أبيض، و ذلك باستحالة صفة مستقرّة غير مضافة»<sup>١</sup>.

هذا هو الصنف الأوّل من الأربعة، وهو ظاهر.

والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل<sup>٢</sup>.

قوله: «ومنها: مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم<sup>٣</sup> ما، فلو عدم ذلك الجسم استحالة أن يقال: إنّه قادر على تحريكه.

فاستحال<sup>٤</sup> هو إذاً عن صفته، ولكن من غير تغيّر في ذاته، بل في إضافته.

فإنّ كونه قادراً صفة له واحدة تلزمها إضافة إلى أمر كلّي، من تحريك أجسام بحالٍ ما مثلاً لزوماً أو لئياً ذاتياً.

ويدخل في ذلك زيد و عمرو<sup>٥</sup> وحجارة و شجرة دخولاً ثانياً؛ فإنّه ليس كونه قادراً متعلّقاً به الإضافات المتعيّنة تعلقاً ما<sup>٦</sup> لا بدّ منه، فإنّه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان، ولم تقع إضافة القوّة إلى تحريكه أبداً، ما<sup>٧</sup> ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك.

فإنّ أصل كونه قادراً لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجيّة<sup>٨</sup> فقط.

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله».

١. إلى الخارج.

٢. بل هو مذكور في الفصل الذي يليه، المعنون بقوله: «نكتة».

٣. جزئي.

٤. و زال. وقوله: «بل في إضافته» أي بل في إضافته إلى جسم جزئي.

٥. أي أمور جزئية.

٦. بله قدرت عامته هست.

٧. نفى.

٨. «الخارجة» خ ل.

وهذا هو الصنف الثالث، وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء، وهو كالقدرة التي هي هيئة ما<sup>١</sup> للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل، وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف إليه.

فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد، ولكن تتغير إضافته تلك؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته. والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوماً أولاً ذاتياً، وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي. والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير؛ فلأجل ذلك لا يطرُق التغير إلى الصفة.

وأما الجزئيات فقد تتغير، وتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها. وهذا الصنف كالمقابل للأول؛ لأنه صفة متقررة ذات إضافة، والأول متقررة عارية عن الإضافة.

قوله: «ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً<sup>٢</sup> ليس، ثم يحدث الشيء، فيصير عالماً بأن الشيء أيس.

فتتغير الإضافة و الصفة المضافة معاً؛ فإن كونه عالماً بشيء ما تختص الإضافة به، حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلي، لم يكف ذلك في أن يكون<sup>٣</sup> عالماً بجزئي جزئي.

بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً، تلزمه إضافة مستأنفة و حياة؛ للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة، غير العلم بالمقدمة و غير حياة تحققها.

١. كيفيت.

٢. زيد مثلاً.

٣. «بأن يكون» خ ل.

٤. صفت وكيفيت.

لا كما كان<sup>١</sup> في كونه قادراً له<sup>٢</sup> بهيأة<sup>٣</sup> واحدة إضافات شتى.

فهذا<sup>٤</sup> إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة<sup>٥</sup> نفسها فقط، بل وفي الصفة<sup>٦</sup> التي تلزمها<sup>٧</sup> تلك الإضافة أيضاً.

وهذا هو الصنف الرابع.

وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج، التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج.

وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين، و تتغير بتغير المعلوم؛ فإن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار؛ وذلك لأن العلم أنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول. بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلّي أولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلّي ثانياً.

أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلّي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلّي ألبة إلا إذا استؤنف العلم وجدّد فتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر.

ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً، ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً.

١. أي كان الشيء.

٢. «له» خير مقدم و«إضافات» مبتدأ مؤخر.

٣. صفت.

٤. أي كون الشيء عالماً.

٥. أي كون الشيء عالماً.

٦. كما في القدرة.

٧. در نفس وي نيز.

٨. كما في العلم.

فإذن العلم يكون الإنسان جسماً علم مستأنف، له إضافة مستأنفة، وهياة جديدة للنفس، لها إضافة جديدة غير العلم يكون الحيوان جسماً و غير هياة تحقق ذلك العلم. ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها، لا في الإضافات فقط، بل وفي نفس تلك الصفة<sup>١</sup>.  
قوله: «فما ليس<sup>٢</sup> موضوعاً للتغير لم يجر أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول<sup>٣</sup>، ولا بحسب القسم الثالث<sup>٤</sup>.

وأما بحسب القسم الثاني<sup>٥</sup> فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات». لذا فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية، وهي أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن تبدل صفاته المتقررة العارية<sup>٦</sup> عن الإضافة، ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة<sup>٧</sup> التي تتغير بتغير الإضافة.  
و يجوز أن تبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة<sup>٨</sup> التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات، ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً.  
ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أولياً؛ فإن التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات.  
و حينئذ تصير الذات موضوعاً للتغير.  
فهذا تقرير كلامه.

---

١. أي العلم مثلاً.

٢. چون واجب الوجود تعالى.

٣. حقيقة محضة.

٤. أي الحقيقية ذات الإضافة تتغير بتغير المضاف إليه.

٥. كالقدرة.

٦. حياة.

٧. چون علم به جزئيات زمانی در قسم ثالث متن.

٨. چون قدرت.

وإنما وسم الفصل بالتنبيه للقسمه المذكورة. وبالإشارة لهذا الحكم الكلّي<sup>١</sup>.

واعتراض<sup>٢</sup> الفاضل الشارح

بأن الإضافة وجودية عندهم، فإذا جاوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات

الحقيقية؟

ليس بوارد؛ لأنهم يبينوا أن الإضافة التي يجوز تغييرها ليست ممّا يتعلّق بها الموصوف و

لا الصفة المتقرّرة فيها<sup>٣</sup> بالذات بل بالعرض<sup>٤</sup>.

و معناه ليس إلا وقوع الشيء الذي يظنّ أن الإضافة عارضة له، كالقدرة على تحريك

زيد مثلاً تحت ما عرضت الإضافة له كالقدرة على التحريك مطلقاً.

على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره، ولا يكون

لذلك الأمر وجود غير هذا التحقّل.

فلا يحدث من تغيّر الغير تغيّر الشيء، بل يحدث منه تغيّر في الأمر المعقول فقط.

١. البرهاني.

٢. تقرير اعتراض الفاضل الشارح على ما فهمه الخواجة: أن الإضافات التي للقدرة أحوال لذات الله

تعالى فإذا جاز تغييرها فلم لا يجوز التغير في جميع أحوال ذاته تعالى حتّى في صفاته الحقيقية؟

٣. في الذات.

٤. قوله: «بالذات بل بالعرض» متعلّق بقوله: «يتعلّق». و ضمير «فيها» راجع إلى الذات، أي ذاته سبحانه.

نحو قوله آنفاً: «و حينئذ تصير الذات موضوعة للتغير».

و بعض النسخ المصحّحة عارية عن قوله: «فيها».

## [ الفصل العشرون ]

نكتة

«كونك يميناً و شمالاً هو إضافة محضة.

و كونك قادراً و عالماً هو كونك في حالة متقرّرة في نفسك، تتبعها إضافة لازمة<sup>١</sup>  
أولا حقة<sup>٢</sup>.

فأنت بهما ذو حال مضافة، لا ذو إضافة محضة».

إشارة إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة، وذكر الفرق بينه و بين الصنفين  
الآخرين؛ لئلا يلتبس بعضها ببعض.  
و ذلك ظاهر.

---

١. علم به جزئى.

٢. در قدرت.



## [ الفصل الحادي والعشرون ]

تذنيب

«فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل.  
فيعرض لصفة<sup>١</sup> ذاته أن تتغير.  
بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان و الدهر<sup>٢</sup>».

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله، وهو أنما حصل من انضيااف قولنا: واجب الوجود ليس بموضوع للتغير - على ما ثبت في النمط الرابع<sup>٣</sup> - إلى الحكم الكلّي المذكور، وهو قولنا: «كلّ ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن تتبدّل صفاته» على التفصيل المذكور.  
ثم إنّ هذا الحكم يوهّم مناقضة للقول بأنّ «الكلّ معلول للواجب العالم بذاته. والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول».  
فذكر رفعاً لهذا الوهم: أنّه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلّي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال.

واعلم أنّ هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر؛ وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن

---

١. هلم.

٢. «العالي عن الزمان والدهر». خ ل.

٣. أقول: قد ثبت ذلك في الفصل الثاني والعشرين من النمط الثالث حيث قال الشيخ: «هذا وكلّ ما يكون من هذا القليل غير جائز عليه التغير والتبديل».  
وأما في النمط الرابع فلم يذكر فيه شيء في هذا الأمر فقد وقع الرابع مكان الثالث.

كَلَيْتًا لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكلِّ، وإن كان كَلَيْتًا وكان الجزئيّ المتغيّر من جملة معلولاته أو جب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لامحالة.

فالقول بأنّه لا يجوز أن يكون عالمًا به - لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيّر - تخصيص لذلك الحكم الكلّيّ بحكم آخر عارضه في بعض الصور.

و هذا دأب الفقهاء و من يجري مجراهم.

و لا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، و لا يوجب الإحساس به.

و إدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا بالآلات الجسمانيّة، كالحواسّ و ما يجري مجراها.

و المدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغيّر لامحالة.

أمّا إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلّا بالعقل.

و المدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغيّر.

فإذن الواجب الأوّل - وكلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر بل كلّ ما هو عاقل - يمتنع أن

يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأوّل<sup>١</sup>، و يجب أن يدركها على الوجه الثاني.

قوله: «و يجب أن يكون عالمًا بكلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدّى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدياً واجباً إذا كان

ما لا يجب لا يكون كما علمت».

هذا تأكيد<sup>٢</sup> لإحاطته تعالى بالكلّ.

و أقول في تقريره<sup>٣</sup>: لما كان جميع صور الموجودات الكلّيّة و الجزئيّة التي لانهاية لها

١. إحساس.

٢. وجه التأكيد أنّ علمه سبحانه عين ذاته. و قال الشيخ: «يكون عالمًا بكلّ شيء»، فهو محيط بكلّ شيء».

٣. أقول: في هذا التقرير ينظر إلى تفسير الفاضل الشارح لفظي القضاء والقدر، و الغرض من التقرير ردّ تفسيره، فإنّه قال: «و أمّا لفظنا القضاء و القدر اللتان أوردتهما هاهنا فيمضي بالقضاء معلوله الأوّل؛ لأنّ

حاصلة - من حيث هي معقولة في العالم العقلي -<sup>١</sup> بإبداع الواجب إيتاها.  
وكان إيجاد ما يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الإبداع مستنعاً؛ إذ هي غير  
متأثية لقبول صورتين<sup>٢</sup> معاً، فضلاً عن تلك الكثرة.  
وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادّة بإبداع<sup>٣</sup> تلك الصور فيها وإخراج ما فيها

→ القضاء هو الحكم الواحد الذي ترتّب عليه سائر التفاصيل والمعلول الأوّل كذلك.  
وأما القدر فهو سائر المطلوبات الصادرة عنه طولاً وعرضاً؛ لأنها بالنسبة إلى المعلول الأوّل تجري  
مجرى تفصيل الجملة وهو القدر، وبالله التوفيق» انتهى كلامه.  
فعلّى تفسيره كان القضاء هو العقل الأوّل فقط فكان المناسب والصواب أن يقول الله تعالى: «وإن من  
شيء إلّا عندنا خزائنه» على الأفراد، لا الجمع.  
وأيضاً المعلول الأوّل نفسه على هذا ليس من قدره مع أنّه متميّز عن غيره وكلام الشيخ أيضاً صريح في  
أنّ المعلول الأوّل قدره حيث قال: «لأنّ كلّ شيء لازم له بوسط أو غير وسط يتأدّى إليه بعينه قدره...»  
إلى آخره.

ثم إنّ قوله تعالى: «ونزلّه» يدلّ على تدرّج الحصول؛ لأنّ التنزيل كذلك، وهو يناسب ما ينزل في عالم  
المادّة، فالقدر بما هنا أنسب وأدّل، ويؤيد ذلك لفظة القدر أيضاً، وأما المبدعات فالجمع والقضاء بها  
أولى.

وأما على تفسير الخواجة فجميع الممكنات قدّره تعالى أمّا العقول قضاء وقدر بالاعتبارين، وأما دونهم  
فقدّر فقط والعقول قضاؤها، ولكلّ واحد منها خزائن، والقضاء الأوّل على تفسير الخواجة هو عنده  
تعالى المعاني.

١. العالم العقلي هو القضاء الأول، أي عالم العلم، وهو في صقع الذات الأحدي قبل الخلق، وإطلاق العالم  
على الصور العلمية الموجودة بالوجود الأحدي غير عزيز في الصحف الحكيمية. أنموذج منه ما أفاده  
صائن الدين علي بن التركة في الفصل ٣٣ من شهيد القواعد بقوله (ص ٩٥ ط):  
«... فأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لاستقلاله - أي لاستقلال عالم  
الأرواح - في الوجود، وظهوره بحسب تميّنه وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم  
المعاني.

فإن قلت: فتميّمته - أي تسمية عالم المعاني - عالماً بأيّ الاعتبار؟

قلنا: لا اعتبار أحد الوجهين للصفات من حيث إنها صفات، وهو الذي به تغاير الذات، ولما لم يكن لها  
بهذا الوجه وجود أصلاً ما عدّوه من الموالم الموجودة؛ إذ عالميّة أمّا هي بالاعتبار فقط».

٢. دو صورت طبيعي.

٣. يعني إيجاد ته ابداع اصطلاحى.

بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل.

قدّر<sup>١</sup> بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها، و المادة كاملة بها.

وإذا تقرّر ذلك فاعلم: أنّ القضاء عبارة عن «وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع».

و القدر<sup>٢</sup> عبارة عن «وجودها في موادها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصلة، واحداً بعد واحد» كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>٣</sup>.

و الجواهر العقليّة و ما معها<sup>٤</sup> موجودة في القضاء و القدر مرّة واحدة باعتبارين<sup>٥</sup>، و الجسمانيّة<sup>٦</sup> و ما معها<sup>٧</sup> موجودة فيهما مرّتين<sup>٨</sup>.

و هنا يظهر معنى قول الشيخ: «إنّ كلّ شيء يوجد الأوّل بوسط أو بغير وسط، يتأدّى قدره الذي هو تفصيل قضائه الأوّل إلى ذلك الشيء بعينه، تأدياً على سبيل الوجوب».

١. جواب «متا كان...».

٢. القدر - بمكون الدال - مطلق المقدار، و محرّكة بمعنى المقدار المخصوص. راجع كتابنا ألف نكته و نكته، النكته ٥٦٠.

٣. «الحجر» الآية: ٢١.

٤. أي الصفات القائمة بها.

٥. أي مجملة و مفصلة، أما مجملة؛ فلأنّها جملة واحدة إبداعاً، و أما مفصلة؛ فلأنّها بالإضافة الى مادونها تتكثر بالأسامي العديدة.

و قد تكفّلت لبيان كثرة الملائكة مع أنّها جملة واحدة إبداعاً النكته ٥٣٤ من كتابنا ألف نكته و نكته.

٦. عطف على قوله: «العقليّة» أي الجواهر الجسمانيّة.

٧. من الأعراض.

٨. يك بار در عقل كه قضا است و يك بار در ماده كه قدر است.

## [ الفصل الثاني و العشرون ]

### في تفسير العناية

إشارة

«فالعناية هي إحاطة علم الأوّل:

بالكلّ، و بالواجب أن يكون عليه الكلّ، حتّى يكون على أحسن النظام.  
و بأنّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد<sup>١</sup> و طلب من الأوّل الحقّ.  
فعلم الأوّل بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ، منبع لفيضان الخير في الكلّ».

هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية، و هو ظاهر.

و قد مرّ<sup>٢</sup> في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك.

و إنّما أوردته هناك<sup>٣</sup> بعد ذكر أنّ العالي لا يفعل لغرض في السافل؛ ليعلم أنّ نظام الموجودات كيف<sup>٤</sup> صدر عن الأوّل من غير قصد

---

١. يعنى فاعل بالقصد نيست، نه اين كه مريد و عالم نيست كه «موجب» بالفتح باشد.

«انبعاث قصد» چنانكه شوق دارد آتما بدون قصد.

٢. في الفصل التاسع منه: «لا تجد إن طلبت مخلصاً ...» إلى آخره.

٣. در نمط ٦ در فصل مزبور.

٤. غرضه من ذلك ردّ ما قاله الفاضل الشارح في المقام من أن كلام الشيخ في العناية تكرار هلا طائل

لراجع شرحه.

٥. كه به طور علم عنائی.

و أعاده هاهنا<sup>١</sup> بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى؛ ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه.

و موضع هذا البحث هو هذا الموضع.

و إنما أورد «في النمط السادس لغرض ما، وهو إزالة الوهم المذكور.

ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله: «لا تجد مخلصاً إن طلبت» وبدأ كلامه هاهنا بتقرير المراد.

## [ الفصل الثالث والعشرون ]

### في كَيْفِيَّةِ وقوع الشرِّ

إشارة

«الأمر الممكنة في الوجود:

منها أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرِّ والخلل والفساد أصلاً.  
و أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا و تكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما،  
عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحرّكات.

و في القسمة أمور شرّية: إمّا على الإطلاق، و إمّا بحسب القلبية.  
و إذ كان الجود<sup>١</sup> المحض<sup>٢</sup> مبدأ<sup>٣</sup> لفيضان الوجود الخيريّ الصواب، كان وجود  
القسم الأوّل<sup>٤</sup> واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية و ما يشبهها.  
و كذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإنّ في أن لا يوجد خير كثير، و لا يؤتى به  
تحرّزاً من شرٍّ قليل شرّاً<sup>٥</sup> كثيراً.

---

١. معنى جود در فصل ٥، نمط ٦ گذشت.

٢. أي الواجب تعالى.

٣. ومقتضياً.

٤. خير محض بسيط.

٥. اسم «إنّ».

قال صدر المتألهين في الأسفار (ص ١١٨، ج ٣، ط ١): «لولا التضادّ ما صحّ دوام الفيض من المبدأ الجواد»  
و قال في ص ١١٦ ج ٣ منه أيضاً: «لولا التضادّ لما صحّ الكون والفساد».

و ذلك مثل خلق النار، فإنَّ النار لا تفضل فضيلتها<sup>١</sup> و لا تكمل معونتها في تكميل الوجود إلاَّ أن تكون بحيث تؤذي و تؤلم ما تتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية. و كذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلاَّ أن تكون بحيث يمكن أن تتأذى أحوالها في حركاتها و سكوناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية<sup>٢</sup> و أن تتأذى أحوالها و أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ<sup>٣</sup> في عقد<sup>٤</sup> صار في المعاد و في الحق<sup>٥</sup>، أو فرط<sup>٦</sup> هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب صار في أمر المعاد. و تكون القوى<sup>٧</sup> المذكورة لا تغنى عنها، أو تكون<sup>٨</sup> بحيث يعرض لها عند المصاكات<sup>٩</sup> عارض خطأ و غلبة هيجان، و ذلك في أشخاص أقل<sup>١٠</sup> من أشخاص السالمين<sup>١١</sup>، و أوقات أقل من أوقات السلامة. و لأنَّ هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض، فالشر داخل في

١. وجودي.

٢. قال الشيخ في الشفاء (ج ١ ص ٤١٧ آخر المقالة السابعة من الفن الثامن): «ريق الإنسان الصائم قتالة للهوام» و في المعاجم اللغوية: «الهامة ما كان له سم كالحيّة، و الجمع هوام».

و في المثنوي المعنوي للعارف الرومي:

نسبتش با آدمی آمد ممت

زهر مار آن مار را باشد حیات

بد به نسبت باشد این را هم بدان

پس بد مطلق نباشد در جهان

٣. أي جهل مركّب.

٤. اعتقاد و برهان.

٥. في معرفة الحق.

٦. أي يقع لها فرط هيجان.

٧. شهوت و غضب.

٨. أي إلاَّ أن تكون.

٩. این دو قوّه مثلاً.

١٠. نادر.

١١. عن هذه الشرور و الآفات.



القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض<sup>۱</sup>.

لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ماسواه، وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه.

و يجب أن تحقق ماهية الشر<sup>۲</sup> قبل الخوض في المطلوب، فأقول: الشر يطلق:

على أمور عدمية<sup>۳</sup> من حيث هي غير مؤثرة<sup>۴</sup>، كفقْدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له، مثل الموت والفقر والجهل.

و على أمور وجودية كذلك<sup>۵</sup> كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه، مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار<sup>۶</sup> عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل

۱. وهذا البيان الروافي تصل إلى مراد الأخبار الواردة من أهل بيت العصمة والوحي في الباب، مثل ماروي في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال الله جل وعز: أنا الله لا إله إلا أنا خالق الخير والشر» (الوافي ج ۱ ص ۱۱۷، باب الخير والشر) ومع ذلك تصل إلى مغزى كلامهم عليهم السلام من أنه أولى بحسناتنا منّا، ونحن أولى بسناتنا منه كما هو المروي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال الله: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسناتك منّي عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» (الوافي ص ۱۱۹ ج ۱ باب الخير والقدر والأمرين الأمرين).  
و وجه الأولوية في السنات أنها مجعولة بالمرض، وكذا خلقها مرضي بالمرض. فانظر في الحسنات والسنات إلى الشمس والجدار والضوء والظل، فالشمس تقول للجدار: أنا أولى بضونك منك؛ لأن النور من الشمس وإن كان الجدار مستتيراً؛ وكذا تقول له: أنت أولى بظلك منّي؛ لأن الشمس لا تطيع الظل بالذات، والظل إنما نشأ من الجدار ولكن لو لم تكن الشمس طالعة لم يكن الجدار مستتيراً ولا مظلاً فالشمس مظلة بالمرض فالجدار أولى به منها، فانهم.

۲. كه امر عدمی است.

۳. اخلاق رذيله أعدام ملكاتند با این كه أعدامند چگونه وجود در نفس دارند كه تمثّل برزخی می‌بایند و در اعدام آلام است. تحقیق. بحث در درس ۲۲ از دروس الحاد عاقل به معقول این داعی، و نیز وافی ج ۱، ص ۱۱۷ و ص ۱۱۹ چند حدیث در باب خیر و شر آورده و نیز در ص ۳۱۱ قبسات.

۴. أي غير مختارة من الآثار.

۵. أي من حيث هي غير مؤثرة.

۶. گازر.

الظلم و الزنا، وكالأخلاق الرذلة<sup>١</sup> مثل الجبن والبخل والالآم والغموم وغير ذلك. فإننا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كقيمتة ما، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر، بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللاتقة بها.

والبرد إنما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك، وكذلك السحاب. وأيضاً الظلم و الزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالفضيئة و الشهوة مثلاً بشر، بل هما من تلك<sup>٢</sup> الحيثة كمالان لتينك القوتين إنما يكونان شراً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانيتين. فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله.

وإنما أطلق على أسبابه بالعرض؛ لتأديتها إلى ذلك.

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها.

وكذلك الآلام، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمر ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها، إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل.

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم<sup>٣</sup> كمال لموجود من حيث إن ذلك عدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده، وأن الموجودات<sup>٤</sup> ليست من حيث هي موجودات بشرور.

إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لالذواتها، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام.

فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة، وأما في نفسها و بالقياس إلى

١. «الرديّة» خ ل.

٢. «في تلك» خ ل.

٣. در نفس انسانی از بابت دوقوه.

٤. وجود هر کجا هست خیر است.

الكلّ فلا شرّاً أصلاً.

ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول: الأشياء بحسب اعتبار وجود الشرّ وعدمه تنقسم:

إلى ما لا شرّاً فيه أصلاً.

و إلى ما فيه ما هو شرّ، وما ليس بشرّ.

و إلى ما ليس فيه<sup>٢</sup> ما ليس بشرّاً أصلاً.

و القسم الثاني ينقسم:

إلى ما يغلب فيه ما ليس<sup>٣</sup> بشرّاً، على ما هو شرّ.

و إلى ما يتساوىان فيه.

و إلى ما يغلب فيه ما هو شرّ.

و هذه خمسة أقسام:

الأوّل: ما لا شرّ فيه أصلاً، وهو موجود؛ فإنّ الموجودات التي لا تشتمل على أمر بالقوّة كالقول لا شرّ فيها أصلاً.

والثاني: ما يغلب فيه ما ليس بشرّاً على ما هو شرّ، وهو أيضاً موجود؛ فإنّ الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللاتقة بها إلّا و تكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله.

كالتار؛ فإنّها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلّا و تكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركّبات بالإحراق، تكون<sup>٤</sup> لا محالة من هذا الصنف.

و ظاهر أنّ مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة و الاستحالة، و الكون و الفساد، و هي قليلة بالقياس إلى الكلّ.

١. خير محض بسيط.

٢. شرّ محض بسيط.

٣. خير.

٤. خير «أنّ الموجودات».

و وقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل؛ فإنّه لا يقع إلّا في أجزاء العناصر وبعض المركّبات وفي بعض الأوقات.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية - التي تكون شراً محضاً، أو يغلب الشرّ فيها، أو يساوي ما ليس بشرّ - فغير موجود؛ لأنّ الوجودات الحقيقيّة والإضافيّة في الموجودات لامحالة تكون أكثر من الأعدام الإضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور.

و الشيخ أشار إلى القسمين الأوّلين بقوله: «الأمر الممكنة في الوجود» إلى قوله: «و مصادمات المتحرّكات».

و إلى الثلاثة الباقية بقوله: «و في القسمة أمور شرّيّة إمّا على الإطلاق أو بحسب الغلبة».

و احتجّ على وجود الأوّلين بقوله: «و إذا كان الجود المحض» إلى قوله: «و أوقات أقلّ من أوقات السلامة».

و أورد في الأمثلة الألم والأذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، والجهل المركّب الضارّ في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان، بل من حيث هي إنسان، والأمر التي تعرض له بسبب قوّته الحيوانيتين<sup>١</sup> و تضرّ في أمر المعاد، يعني الأخلاق الرذيلة و الملكات الذميمة.

فإنّ هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشر.

و ذكر أنّ أجزاء العالم المختلفة الصور، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال، لاتغني غناها إلّا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الأشياء، و هي أقلّيّة الوجود وإن كانت كثيرة بالعدد.

ثمّ ذكر أنّ هذه الشرور معلومة في العناية الأولى، فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض، و مرضيّ بها لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون منفكّة عنها.

قال الفاضل الشارح:

هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة؛ لأنّه لا يستقيم إلّا مع القول بالاختيار<sup>١</sup> و  
الحسن والقبح<sup>٢</sup> العقلّيين كما هو مذهب المعتزلة.  
أمّا مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهيّة لا يكون السؤال يُلِمّ  
عن أفعاله وارداً.

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجواب: أنّ الفلاسفة أمّا يبحثون عن كيفيّة صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات، فينبّهون  
على أنّ الصادر ليس بشرّ؛ فإنّ صدور الخيرات الكلّيّة الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ.  
ثمّ قال:

إنّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، وهو ليس بصحيح؛ لأنّهم إن أرادوا بذلك تفسير  
اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال.  
وإن أرادوا حمل عدم على الشرّ فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهيّة الشرّ؛ لأنّ  
التصديق مسبق بالتصوّر.

وعلى تقدير صحّة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد  
يقيناً.

و الجواب: أنّهم أمّا يبحثون عن ماهيّة الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشرّ،  
فينظرون في وجوه استعمالاتهم<sup>٣</sup>، ويلخّصون ما يدخل في تلك الماهيّة بالذات عمّا ينسب  
إليها بالعرض لتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها.

وظاهر أنّ البحث على هذا الوجه صحيح، وليس باستدلال تمثيليّ، غاية ما في الباب

١. الاختيار مقابل الإيجاب. وزعم الفاضل الشارح أنّ الفلاسفة قائلون بأنّ الله تعالى فاعل موجب -  
بالفتح - لامختاره. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

٢. اختياراً فلاسفة نعيم كوند وحسن وقبح را أشاعره.

٣. أي موارد استعمالاتهم.

أنّه مبنيّ على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلا الاستقراء.

ثمّ إنّ الفاضل الشارح حكم بأنّ الشرّ هو الألم وحده وهو وجوديّ، وأنّ الخير هو إمّا عدم الألم يعني السلامة، وإمّا ضدّه يعني اللذّة.

وأطال كلامه في بيان أنّ الآلام في الدنيا أكثر من اللذات، وهو يقتضي كون الشرّ غالباً. ثمّ ذكر:

أنّ الفلاسفة لا يخلّصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا: إنّ قول القائل: علم خلقي الله للخلق، باطل؛ لأنّه تعالى خالق لذاته لالعلّة، وهو ينافي القول بتعليل الشرّ. فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول.

أقول: لا حاجة بنا هاهنا إلى إيراد جوابه، فإنّ تحقيق مامرّ كاف فيه.

## [ الفصل الرابع و العشرون ]

### وهم و تنبيه

«و لعلك تقول: إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ الْغَالِبَ عَلَيْهِمُ الْجَهْلُ وَ طَاعَةُ الشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبُ.  
فَلِمَ صَارَ هَذَا الصَّنْفُ مَنْسُوباً فِيهِمْ إِلَى أَنَّهُ نَادِرٌ؟  
فاسْتَمِعْ أَنَّهُ كَمَا أَنَّ أَحْوَالَ الْبَدَنِ فِي حَيَاتِهِ ثَلَاثَةٌ:  
حَالُ الْبَالِغِ فِي الْجَمَالِ وَ الصَّحَّةِ.  
وَ حَالُ مَنْ لَيْسَ بِبَالِغٍ فِيهِمَا<sup>١</sup>.  
وَ حَالُ الْقَبِيحِ وَ الْمُسْقَامِ أَوْ السَّقِيمِ.  
وَ الْأَوَّلُ وَ الثَّانِي يَنَالَانِ مِنَ السَّعَادَةِ الْعَاجِلَةِ الْبَدَنِيَّةِ قَسْطاً وَافِراً أَوْ مُعْتَدِلاً  
أَوْ يُسْلِمَانِ.  
كَذَلِكَ حَالُ النَّفْسِ فِي هَيْئَتِهَا ثَلَاثَةٌ:  
حَالُ الْبَالِغِ فِي فَضِيلَةِ الْعَقْلِ<sup>٢</sup> وَ الْخَلْقِ<sup>٣</sup>، وَ لَهُ الدَّرَجَةُ الْقُصْوَى<sup>٤</sup> فِي السَّعَادَةِ  
الْأُخْرَوِيَّةِ.  
وَ حَالُ<sup>٥</sup> مَنْ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ لَا سَيِّمًا فِي الْمَعْقُولَاتِ، إِلَّا أَنَّ جَهْلَهُ<sup>٦</sup> لَيْسَ عَلَى الْجِهَةِ

---

١. «و حال المتوسط في الجمال والصحة» خ ل.

٢. علم.

٣. حكمت علميه.

٤. مقربين.

٥. نظير معتدل در بدن، اينها اصحاب يمين اند.

٦. أي البسيط.

المضارة<sup>١</sup> في المعاد وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد، إلا أنه في جملة أهل السلامة و نيل حظاً ما من الخيرات الآجلة.  
 و آخر<sup>٢</sup> كالمسقام و السقيم هو عرضة للأذى<sup>٣</sup> في الآخرة.  
 و كل واحد من الطرفين<sup>٤</sup> نادر، و الوسط فاشٍ غالب.  
 و إذا أُضيف إليه الطرف الفاضل<sup>٥</sup> صار لأهل النجاة غلبة وافرة».   
 لما كانت قوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه و يصير بسببها سعيداً أو شقيّاً ثلاثاً<sup>٦</sup>:

نطقية، و غضبية، و شهوية<sup>٧</sup>.

و كانت السعادة و الشقاوة العاجلتان<sup>٨</sup> مستحقرتين بالقياس إلى الآجلتين<sup>٩</sup>.  
 و كان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أصداد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى، أعني الجهل و طاعة الشهوة و الغضب.  
 سبق الوهم<sup>١٠</sup> إلى كون الأكثرين أشقياء لاسيما في الآجل<sup>١١</sup>، و ذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات.

١. باليقينيات بخلاف الجهل المركب. (المضارة - خ ل)

٢. صاحب جهل مركب.

٣. أصحاب شمال.

٤. صاحب يقين كه در [مرتبة] اعلاى سعادت است، و صاحب جهل مركب كه مقابل اوست و در جانب نهايت شقاوت.

٥. صاحب يقين و عقل.

٦. خبر «كان».

٧. يعني ملكية و سعية و بهيمية.

٨. الفانيتان.

٩. الباقيتين.

١٠. جواب «لئلا».

١١. در دار باقى.



فأزال الشيخ هذا الوهم بأنَّ وجود الجهل الذي هو<sup>١</sup> ضدَّ اليقين - أعني الجهل المركَّب الراسخ - نادر كوجود اليقين، و العامَّ الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضرُّ<sup>٢</sup> في المعاد كثير ضرر.

و كذلك في القوتين الأخيرتين<sup>٣</sup>؛ فإنَّ وجود الشرارة المضادة للملكة<sup>٤</sup> الفاضلة نادر كوجودها.

و العامَّ الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة و الرذالة. و شبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال و الصحة: الغائتين، أو في القبح و المرض: الغائتين، أو في الحالة المتوسطة بينهما. ثمَّ يبيِّن أنَّ الوسط مع أحد الطرفين غالب. فإذا ن الشَّرَّ ليس بغالب؛ و ذلك لأنَّ الشقاوة الأبدية تختصُّ بالطرف الأخص، على ما يجيء بيانه.

و هو معنى قوله: «و آخر كالمسقام و السقيم هو عرضة للأذى في الآخرة». يقال: هو عرضة الشيء و عرضة للشيء إذا كان منتصباً<sup>٥</sup> لشيء لا يتعرَّض ذلك الشيء لغيره.

و باقي عباراته واضحة.

١. قد مضى بيانه في أوائل المتعلق من هذا الكتاب، فراجع.

٢. لزواله كالجهل المركَّب.

٣. شهوت و غضب.

٤. تطلُّقية.

٥. برِّيا شده است.

## [ الفصل الخامس والعشرون ]

تنبيه

«لا يقنعَ عندك أنَّ السعادة في الآخرة نوع واحد.  
ولا يقنعَ عندك أنها لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل  
نوعها نوعاً أشرف.  
ولا يقنعَ عندك أنَّ تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنما يهلك الهلاك  
السرمد ضَرْب من الجهل¹.  
وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة² وحدّ منه، و ذلك في أقلّ  
أشخاص الناس.  
ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد³، و مصروفة عن أهل الجهل و  
الخطايا صرفاً إلى الأبد، و استوسع⁴ رحمة الله تعالى.

---

١. أي المركّب.

٢. در غایت.

٣. بالثمن در علم.

٤. في مجمع البيان في تفسير القرآن لأمين الإسلام الطبرسي في ضمن قوله عزّ من قائل: «و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة...» الآية ١٥٦ من سورة الأعراف: «في الحديث أنَّ النبي صلى الله عليه وآله قام في الصلاة فقال أعرابي وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً، فلما سلّم رسول الله صلى الله عليه وآله قال للأعرابي: لقد تحجّرت واسعاً، يريد رحمة الله عز وجل. أورده البخاري في الصحيح» انتهى.

وإليك بعض الآيات التي تدلّ على سعة رحمة الله تعالى:

و ستسمع لهذا فضل بيان».

يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس، وهو ظاهر.

وقوله: «باتكة لمصمة النجاة» أي قاطعة.

و العصمة هاهنا اسم لما يعتصم به الانسان، أي يستمسك به لئلا يسقط.

وقوله: «بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيلة» دالّ على أنّ

ما عادهما إمّا يقتضيان شقاوة منقطعة، أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً. وإنما قال: «واستوسع

رحمة الله» ملاحظة لقوله عزّ من قائل: (و رحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للذين

يتّقون<sup>١</sup>).

فإن فيه ما يدلّ على شمولها للعموم، و على تخصيص<sup>٢</sup> ما لأهل الطرف الأشرف بها.

→ «و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور

رحيم». التوبة ١٠٢.

«و آخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم و الله عليم حكيم». التوبة ١٠٦.

«و أقم الصلوة طرفي النهار و زلفاً من الليل إنّ الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين». هود

١١٤.

٥. «و رحمتي وسعت كلّ شيء» هي الرحمة الرحمانية «فسأكتبها للذين يتّقون» هي الرحمة الرحيمية.

و الأولى يعبر عنها في الصحف العرفانية برحمة الامتنان و الثانية برحمة الوجوب.

و تحقيق البحث عنهما يطلب في أول الفصص السليمانى من فصوص الشيخ الأكبر محيى الدين العربى و

شرح العلامة القيسري عليه (ص ٣٥٠).

قال إمام المحققين جعفر الصادق عليه السلام: «الرحمن اسم خاص لصفة عامة و الرحيم اسم عام لصفة

خاصة».

و في المثنوي الرومى:

وين دگر بخشد گدايان را مزيد

آن يكى جودش گدا آرد پديد

و الأول رحمانى و الثانى رحيمى.

٦. الأعراف الآية، ١٥٧.

٧. كه متقون را رحمتى خاص است.

۲. بری پیرا وبراء و بروء از باب سماع، پاک و بیزار شد از عیب، منتهی الارب.

## [ الفصل السابع والعشرون ]

وهم و تنبيه

«و لعلك تقول أيضاً: فإن كان القدر فلم العقاب؟  
فتأمل جوابه: أنَّ العقاب للنفس على خطيئتها<sup>١</sup> - كما ستعلم - هو كالمرض للبدن  
على نهمة<sup>٢</sup>.

فهو لازم من لوازم ماساقت إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدّ  
ولامن وقوع ما يتبعها.

و أمّا أن يكون على جهة أخرى<sup>٣</sup> من مبدأ<sup>٤</sup> له من خارج فحديث آخر<sup>٥</sup>.  
ثمّ إذا سلّم معاقب من خارج، فإنّ ذلك أيضاً يكون حسناً؛ لأنّه قد كان يجب أن

---

١. و ذلك لأنّ العلم و العمل جوهران مقومان للنفس، بل النفس ليس إلّا علمها و عملها بحكم اتحاد العالم  
بمعلومه و العامل بمعموله، فالثواب و العقاب داخليان لا أنهما خارجيان.

فالجزاء هونفس العمل فيستلّ الشيخ عن الاتحاد؛ لأنّه أنكره في الكتاب و إذا لم يكن الاتحاد فكيف  
يكون الثواب و العقاب داخليان؟ فافهم.

٢. تهمّ از باب سمع، تهمّ محرّكة - و نهامة كسحابة: نيك آرمند گردید به طعام و پر نگرديد چشم بسيار  
خوار و سير نشد. منتهى الإرب.

٣. ظاهرة عبارة المحقق الشارح في الشرح حاكّ أنّ نسخة المتن التي كانت عنده هكذا: «و أمّا العقاب  
الذي يكون على جهة أخرى».

وعدة نسخ من المخطوطة الموجودة في مكتبتنا أيضاً كذلك، و لكن ما اخترناه في المتن: «و أمّا أن  
يكون على جهة أخرى» موافق لنسخ أصحّ و أقدم، و الله أعلم. و على ما اخترناه الضمير في «يكون»  
راجع أيضاً إلى «العقاب».

٤. أي معاقب.

٥. كه سمعی است و تعبدی.

٦. أي خيراً لا شراً.

يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي تثبت<sup>١</sup> فينفع في الأكثر.  
و التصديق<sup>٢</sup> تأكيد للتخويف.

فإذا عرض من أسباب القدر، أن عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار،  
فركب الخطأ و أتى بالجريمة، وجب التصديق لأجل الفرض العام.

و إن كان<sup>٣</sup> غير ملائم لذلك الواحد و لا واجباً من مختار رحيم، لو لم يكن هناك  
إلا جانب المبتلى بالقدر، و لم تكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة.  
لكن لا يلتفت لفت<sup>٤</sup> الجزئي لأجل الكلّي، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكلّ،  
فيقطع عضو و يؤلم، لأجل البدن بكليّته ليسلم.

و أمّا ما يورده من حديث الظلم و العدل و من حديث أفعال يقال: إنها من الظلم،  
و أفعال مقابلة لها و وجوب ترك هذه و الأخذ بتلك.

على أن ذلك من المقدمات<sup>٥</sup> الأولى.

فغير واجب وجوباً كلياً، بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها  
ارتداد<sup>٦</sup> المصالح.

و لعلّ فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين.

و إذا حقّت<sup>٧</sup> الحقائق فليلتفت إلى الواجبات<sup>٨</sup> دون أمثالها.

و أنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر.

١. في القدر. در نظام کلی.

٢. والتكذيب بخلافه. وقوله: «أن عارض...» أن مع الفعل مؤول بالمصدر فاعلاً لقوله عرض.

٣. چون که شر قليل است و مراعات نظام کلّ خير كثير.

٤. جانب.

٥. از متکلمين چون معتزله.

٦. در پندار متکلم.

٧. جستن. کنز اللغة گوید: «ارتداد: بر سر هم چیدن چیزها».

٨. «حققت» نسخ أيضاً.

٩. يعني مقدمات برهانية حکمية.

تقرير السؤال أن يقال: إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه<sup>١</sup> على سبيل الوجوب؛ لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك، فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب؟ والشيخ أجاب عنه أولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية، وهو قوله: «إن العقاب للنفس على خطيئتها - كما ستعلم - هو كالمرض للبدن» إلى قوله: «ولا من وقوع ما يتبعها» وهو ظاهر.

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها، فكأنها<sup>٢</sup> تكون من داخل ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة. لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني واد على بدن المسيء من خارج، على ما يوصف في التفاسير والأخبار.

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله: «وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدئه له من خارج فحديث آخر» أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً. ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً - على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر - ليس ممّا لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية، أي ليس بشر.

فقال: «ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون<sup>٣</sup> حسناً». وأراد بالحسن هاهنا الخير المقابل للشر، لا ما يذهب إليه المتكلمون<sup>٤</sup> على ما سيأتي. واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ<sup>٥</sup> الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في

١. أي عن الإنسان.

٢. چون که از خارج آمده.

٣. که شر قليل به جهت خير كثير.

٤. أي المقابل للقيح.

٥. الإرادة وغيرها ممّا تقدم في الفصل الخامس والعشرين من النمط الثالث، قوله: «واعلم أن لهذه الحركات مبادئ...» إلى آخره.

أكثر الأشخاص.

و الإيفاء<sup>١</sup> بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيداً للتخويف، ومقتضى لازدياد النفع، فهو أيضاً حسن.

ثم يبين أن هذا التعذيب إنما يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعذب، ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه.

و «لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلّي»<sup>٢</sup> أي لا ينظر إليه.

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرٌ قليل.

و استشهد بقطع العضو لصلاح البدن؛ فإن الحكم بوجود ذلك وإن كان مشتملاً على شرٍّ ما مقبول عند الجمهور.

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره<sup>٣</sup> لم يكن مخالفاً للأصول الحكيمية.

و بعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما يقرّون ذلك على وجه آخر، وهو قولهم:

تكليف العباد<sup>٤</sup> واجب على الله تعالى أوحسن منه؛ إذ في ذلك صلاح حالهم<sup>٥</sup> العاجلة و الآجلة.

و الوعد و الوعيد على الطاعة و المعصية حسنان؛ إذ فيهما تقريبهما إلى طاعته و تبعيدهم عن معصية.

و تعذيب العاصين عدل منه حسن، والإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح، إلى أمثال ذلك مما بينونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام و تقييح بعضها

١. على ماورد في التنزيل.

٢. نظام أحسن.

٣. ولم يؤوّل.

٤. كه لطف است.

٥. كه تنظيم معاش و معاد است.



بحسب العقل يعدونها من البديهيّات<sup>١</sup>.

فذكر الشيخ أنّ تلك المقدمات ليست من الأوّليات، بل أكثرها آراء محمودة<sup>٢</sup> اشتهرت؛ لكونها مشتملة على مصالح الجمهور.

و يمكن أن يقع فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين، يعني الأشخاص<sup>٣</sup> الإنسانية، على ما مرّ<sup>٤</sup> في المنطق.

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح.

قال الفاضل الشارح<sup>٥</sup>:

هذا الجواب<sup>٦</sup> ضعيف<sup>٧</sup>:

١. وليست كذلك.

٢. چون: «العدل حسن».

٣. لكن در واجب چنین نیست.

٤. متعلّق بقوله: «ليست من الأوّليات...».

٥. كه در جواب وهم گفت فتايل جوابه.

٦. كه از حيث تخويف وايضا بدان گفت.

٧. قال الفاضل الشارح: «وقتاثل أن يقول: هذا الجواب ضعيف من وجهين: أحدهما أنّ هذا الجواب مبنيّ على أنّه لا بد من التخويف، لكن كما يقال: إن كان القدر فليَمّ العقاب؟ فكذلك يقال: إن كان القدر فلمّ التخويف؟ وإذا كان الكلام بالنفي. والإثبات في الموضعين واحداً لم يجر جعل أحدهما مقدّمة في تحرير الآخر.

وهنئيه وهو أنّ هذا أنما يستقيم لو كان المعبّون أقلّ من الناجين، لكن الهاكئين على مذهب المسلمين أكثر من الناجين، فإنّ أهل الإسلام أقلّ من الكفّار، مع أنّ الكفّار كلّهم هالكون، فإن أنكرنا ذلك فقد خالفوا قول أئمة الإسلام، مع أنّ غرضه من هذا الجواب ليس إلّا تمشية قولهم.

بل الجواب الصحيح أن يقال: إنّ قوله: «إن كان القدر فليَمّ العقاب» سنوال باطل، لأنّ العقاب أمضاً من القدر وغير خارج منه، وإذا كان كذلك كان طلب علته باطل»، ص ٤٣٨، ط مصر.

أقول: عبارة الشارح المحقّق في نسخ شرحه على الإشارات هي قول الملمّين بدل المسلمين. وكذلك قوله: تمشية قواعد المتكلمين الملمّين. فمراده الملمّون من فرق الإسلام.

ثمّ جملة: «كان غرضه تمشية قولهم» حاله تنمة قول الفاضل للشارح، أي الفاضل الشارح يقول للشيخ:

أما أولاً: فلاّته مبني على وجوب التخويف فكما يقال: إن كان القدر فلم العقاب؟ يجوز أن يقال: إن كان القدر فلم التخويف؟ فيكون حكمهما واحداً.

فإذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدّمة في بيان الآخر.

و أما ثانياً: فلاّته لا يتمشى على قول الملتين؛ لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم، أكثر من الناجين، وكان غرضه تمشية قولهم، بل الجواب الصحيح أن يقال: لأنّ العقاب أيضاً<sup>١</sup> من القدر، و طلب علّة ما يقتضيه القدر باطل.

و أقول<sup>٢</sup> على الأوّل: القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء، وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكررة، يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين؛ لأنهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله.

و الجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله؛ فإنّ فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته، وكلاهما مستندان إلى أسبابهما، ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف.

فإذن وقوع التخويف في الأسباب<sup>٣</sup> المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر.

و التعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ، وهو لا ينافي كونه من القدر؛ لأنّ جميع ما في القدر معلّلة عنده.

و أما على أصول الأشاعرة فلمّا لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلاً، على ما قاله الفاضل الشارح.

و إنّما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق؛ ولذلك يقولون:

→ أنتم قائلون بأنّ المبطل بالقدر هو الذي أصابه الشرّ قليل، ثمّ أزدتم تمشية قول الملتين من المسلمين في كون المبدأ المعاقب خارجياً، وفي تسلّم ظاهر ماورد من ظواهر الشرع. والملتون من المسلمين أي أهل الظاهر منهم قائلون بأنّ غير أهل الإسلام هالكون وهم أي غيرهم أكثر منهم فكيف التوفيق؟

١. أي كما أن فعل العباد من القدر كذلك العقاب.

٢. يمتن فيه الفرق بين القدر الفلسفي والأشعري.

٣. «من الأسباب» خ له.

٤. از جمله تخويف.

لا يستل عمّا يفعل.

و على الثاني: أنّ الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح به، بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب.

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأنّ الهالكين أكثر من الناجين، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم<sup>١</sup>.

---

١. هذا نحو قوله تعالى: «لا تنظروا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً» الآية ٥٣ من الزمر. وقوله تعالى: «وآخرون مرجون لأمر الله إنّنا يعذبهم وإنّا يترّب عليهم والله عليم حكيم» التوبة الآية ١٠٦. و نحوهما من آيات أخرى، وروايات متظافرة في ذلك.

[النمط الثامن]

في البهجة و السعادة ]



## النمط الثامن: في البهجة و السعادة

البهجة: السرور و النضرة<sup>١</sup>.

و السعادة: ما يقابل الشقاوة.

و المراد منهما الحالة التي تكون أو تحصل لذوي الخير و

الكمال من جهة الخير و الكمال.

## [ الفصل الأول ]

### وهم و تنبيه

«إنه قد سبق إلى الأوهام العامية<sup>١</sup> أن اللذات القويّة المستعلية هي الحسيّة.

و أن ماعداها لذات ضعيفة، وكلّها خيالات غير حقيقية.

و قد يمكن أن ينبّه من جملتهم، من له تمييزٌ ما، فيقال له: أليس ألدّ ماتصفونه

من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و أمور تجري مجراها؟

و أنتم تعلمون أن المتمكّن من غلبة ما، و لو في أمر خسيس كالشطنج و النرد،

قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه؛ لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهميّة.

و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفة و الرئاسة مع صحّة جسمه في صحبة

حشمة<sup>٢</sup>، فينفض اليد منهما؛ مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة أثر و ألدّ

لامحالة هناك من المنكوح و المطعوم.

و إذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه، آثروه على

الالتذاذ بمشتهى حيوانيّ متنافس فيه<sup>٣</sup>، و آثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى

١. قوله: «إلى الأوهام العامية» كالتكلمين.

٢. حشَم - محرّكة -: عيال و قرابت و چاگران مرد و کسان وی از أهل و همسایگان که به جهت وی

غضب کنند بر دیگران. و حشمة الرجل - محرّكة -: به معنى حشم است. منتهى الإرب

در بعضی نسخ دارد: في صحبة حشمة. و حشمة دوم و سوم اگر به کسر حاء و سکون شین باشد به معنى

شرم و حیاء است، ولی مطابق شرح باید به ضمّ حاء و سکون شین باشد که به معنى حرمت است و بنا بر

نسخه ای که «في صحبة حشمة» است نیز می تواند به همین ضبط و معنى باشد.

٣. أي مرغوب فيه.

الإنعام به.

و كذلك فإنَّ كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه، و يستحقّر هول الموت و مفاجأة العطب عند مناجزة<sup>١</sup> المبارزين.

و ربما اقتحم الواحد على عددٍ دَهْمٍ مستطناً<sup>٢</sup> ظهر الخطر<sup>٣</sup>؛ لما يتوقّعه من لذة الحمد و لو بعد الموت، كأنَّ ذلك يصل إليه و هوميّت.

فقد بان أنَّ اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسيّة.

و ليس ذلك في العاقل فقط، بل و في العُجم من الحيوانات؛ فإنَّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثم يمسكه على صاحبه، و ربّما حمله إليه.

و المرضعة<sup>٤</sup> من الحيوانات تُؤثّر<sup>٥</sup> ما ولدته على نفسها، و ربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها.

فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة و إن<sup>٦</sup> لم تكن عقلية، فما قولك<sup>٧</sup> في العقلية<sup>٨</sup>؟

العطب: الهلاك.

و اقتحم: دخل من غير رويّة.

و الدَهْم: العدد الكثير.

١. بيكار، مقابله، جنگ.

٢. ناقص واوى است. امتطاء: باركى ساختن ستور را منتهى الإرب.

٣. خطر به معنى هلاك است؛ در كنز اللغة به جنگ معنى كرده است، يعنى بر مركب خطر نشيند و مطيه از اين باب است، يعنى خطر را مطيه خود قرار مى دهد كه كنايه از اقتحام در آن است.

٤. «الرضعة» خ ل.

٥. من الإيثار.

٦. وصليّة.

٧. «فما» جواب «إذا» است.

٨. و بالتدبر في ذلك المطلب الأسنى تعرف سرّ قول المصطفى صلى الله عليه و آله: «إنَّ لله جنّة ليس فيها حور و لا قصور و لا لين و لا غسل» و نحوه من الروايات القليلة بل من الآيات الكبرى.



واعلم أنَّ من المشهورات أنَّ السعادة هي اللذة فقط.  
ثمَّ إنَّ العوامَّ يظنُّون أنَّ اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة.  
وأما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها، وتارة  
يستحقرونها بالقياس إلى الحسية.

فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجوب لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة؛  
بوجوده:

منه: أنَّ لذة الغلبة المتوقَّعة ولو كانت في أمر خسيس ربَّما تؤثر على لذات يظنَّ أنَّها  
أقوى اللذات الحسية.

ومنه: أنَّ لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها.  
ومنه: أنَّ الكريم يؤثر لذة إيثار الخير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذة  
التمتُّع بها.

ومنه: أنَّ كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقَّعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام  
على الأحوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية، إلى حدِّ يتحمَّل آلام الجوع والعطش  
ويقاسي أهوال الموت والهلاك معها.

وهذه صفريات تتضاف إليها كبرى مشهورة هي: أنَّ كلَّ ما هو أثر عند شخص فهو أَلَدُّ  
بالقياس إليه؛ لأنَّ اللذة مؤثرة<sup>١</sup>، والمؤثر لذيد.

فتنتجان أنَّ اللذات الباطنة مستعلية على الحسية.

ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أنَّ من سائر الحيوانات ما يشارك  
الإنسان في ذلك؛ فإنَّ كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقُّع إكرام صاحبه إيماء  
على لذة الأكل، والمرضة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصوُّر سلامة

١. به ص ٦٣٥، ج ٢ شفاء ط ١، و ص ٤٤٨ بصحيحنا وتطبيقنا عليه، فصل ٧، مقاله نهم در لذت جمادی  
و حیوانی ولذت انسانی و ملکی ولذت حق سبحانه. مراجعه کنید. و نیز به درس بیست و دوم احکام  
عقل به معنوی ص ٤٠١ در معرف لذت و ألم به طور تحقیقی نگاه کنید!

ولدها على لذة سلامتها نفسها.

ثم تدرّج من ذلك إلى المقصود، فذكر أن اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت أعظم من الظاهرة فإن تكون العقلية أعظم منها أولى؛ وذلك لأنّ قوّة اللذة وضعفها يتبعان قوّة الإدراك وضعفه، فإنّ اللذة إدراك ما على ماسياتي.

## [ الفصل الثاني ]

### تذنيب

«فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى مَنْ يقول<sup>١</sup>: إِنَّا لو حُصِّلنا على حالة لا نأكل فيها و  
لا نشرب فيها و لا ننكح فآية سعادة تكون لنا.

والذي يقول هذا فيجب أن يُبَصَّر و يقال له:

يا مسكين! لعلّ الحال التي للملائكة وما فوقها<sup>٢</sup> أَلْذَّ و أبهج و أنعم من حال  
الأنعام، بل كيف يمكن أن تكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها؟».

القائلون بأنّ السعادة هي اللذة الحسّية، ينكرون السعادة التي يشتهاها الحكماء للنفس  
الإنسانية الكاملة بعد الموت.

و يلزمهم على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الأكل الشارب الناكح سعيداً أصلاً.  
ولما كان غرض الشيخ من الردّ عليهم إثبات تلك السعادة، وكان ما ذكره في الفصل  
السابق مقتضياً لفساد مذهبهم، صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم بإثبات تلك السعادة؛  
ولذلك وسمه بالتذنيب.

ثمّ نبّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة و ما فوقها و بين حال الأنعام  
و ما يجري مجراها بحسب الكمال و الخير الموجود فيهما؛ فإنّ النسبة بينهما بعيدة جداً، بل  
لانسبة لأحدهما إلى الآخر؛ لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية.

١. القائلون بأنّ السعادة هي اللذة الحسّية هم المتكلّمون، و ذلك مبنيهم من العلم؛

٢. أي الواجب تعالى.

## [ الفصل الثالث ]

### تنبيه<sup>١</sup>

«إِنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إدراك<sup>٢</sup> و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك، و الألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شرّ».

يريد التنبيه على ماهية اللذة و الألم ليبيّن بالنظر الحكمي أَنَّ السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتمّ منها للنفوس الحيوانية، و كذلك الشقاوة<sup>٣</sup> لأهلها.

فذكر أَنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إدراك و نيل.

أما الإدراك فقد مرّ<sup>٤</sup> شرح اسمه<sup>٥</sup>.

و أما النيل فهو الإصابة و الوجدان.

و إنّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة<sup>٦</sup> تساويه<sup>٧</sup>.

---

١. قال ابن جمهور الأحسائي في المجلي: صدر بالتنبيه؛ لأن اللذة و الألم من الأمور البديهية الوجدانية التي لا تحتاج إلى تعريف و إن افتقرت إلى تنبيه، لأن من الأمور البديهية ما تقتصر على تنبيه و إخطار بالبال.

و اصطلح الشيخ بالتصدير في هذه المعاني على التنبيه كما مرّ في صدر الكتاب.

٢. ارتسام صورت. درس ٢٢ كتاب ما «دروس اتحاد عاقل بمقول» در تعريف لذت و الم.

٣. أتمّ أيضاً.

٤. في الفصل السابع من النمط الثالث.

٥. چون كه بديهى است شرح اسم است. و حقيقت وى تمثل عند المدرك لست، كما مرّ في الفصل السابع من النمط الثالث.

٦. أي حصول صورة في العقل.

٧. أقول هذا التفسير مبني على تقسيم الإدراك - أي العلم - بالعصولي و الحضورى، و الحقّ أنّ العلم و

ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته.

واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيد، بل إنما تتم بحصول ذاته، وإنما لم يقتصر على النبل؛ لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز<sup>١</sup>.

وإنما أوردهما معاً؛ لفقدان لفظ يدل على المعنى<sup>٢</sup> المقصود بالمطابقة.

وقدّم الأعم<sup>٣</sup> الدالّ بالحقيقة وأردفه بالمخصّص<sup>٤</sup> الدالّ بالمجاز.

وإنما قال: «لوصول ما هو عند المدرك»<sup>٥</sup> ولم يقل: لما هو عند المدرك؛ لأنّ اللذة

لهست هي إدراك اللذيد فقط، بل هي إدراك حصول اللذيد للملتذّ ووصوله إليه<sup>٦</sup>.

وإنما قال: «ما هو عند المدرك كمال وخير»؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً

بالقياس إلى شيء، وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذّ به.

فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر.

والكمال والخير هاهنا - أعني المقسمين إلى الغير - هما حصول شيء لما من شأنه أن

→ الإدراك مطلقاً حضوري والمدركات قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله والمعلول بعلته، وذلك بالبرهان القائم على اتحاد الإدراك والمدرك والمدرك. والتصرف الصحيح في ماهية اللذة والألم هو ما أفاد صدر المتألهين في الأسفار (ص ٣٩ ج ٢ من الرحلي) من أنّ اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال، والألم عين الإدراك بما يضادّ الكمال.

١. وهي دلالة الخاص على العام. السيد السند.

٢. كه ردو معنى را شامل باشد.

٣. في تهديم الإدراك إشعار بأنّ الشيء لا ينال إليه إلا بإدراكه أولاً؛ لأنّ المجهول المطلق لا يطلب، ونعم ما قال العارف الرومي:

عاشق هر پيشه و هر مطلبی حق پالود اول كارش بسی

و ستجيء نكتة أخرى في وجه تهديم الإدراك على النبل في شرح الفصل الثامن من هذا النمط.

٤. چنانكه قاعده است كه اخص را پس از اعم گویند. وقوله: «الدالّ بالمجاز» أي الدالّ على الإدراك بالمجاز.

٥. أقول: الإبراد المذكور في تفسير الإدراك والنبل وارد هاهنا أيضاً، كما لا يخفى بأدنى تأمل.

٦. چون چشیدن نبات.

يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئاً يصلح له، أو أمر يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء.

و الفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من تلك القوة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار فقط كمال و باعتبار كونه مؤثراً خيراً.

والشيخ أما ذكرهما؛ لتعلق معنى اللذة بهما، وآخر ذكر الخير؛ لأنه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى.

وإنما قال: «من حيث هو كذلك»؛ لأن الشيء قد يكون كمالاً و خيراً من جهة دون جهة، و الالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال و خيراً.

فهذه ماهية اللذة، و يقابلها ماهية الألم كما ذكره.

و هما أقرب إلى التحصيل<sup>٢</sup> من قولهم: اللذة إدراك الملائم، و الألم إدراك المنافر؛ و لذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضع.  
قال الفاضل الشارح:

تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا: اللذة إدراك الموجود، و كذلك يكون الألم إدراك المعدم، و ذلك باطل؛  
أما في اللذة فلأن إدراك احتراق الأعضاء و الأصوات المنكرة و ما يشبهها ليست بلذات مع أنها موجودات.

و أما في الألم فلأن العدم لا يحس به.

فإن فسروا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة إليها - على ما هو المشهور - رجع التعريف إلى قولنا: اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها.

و الكمال أيضاً إن فسروه بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له و كان معنى قولهم من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به، لزم أن يكون الجهل و سائر

١. سيأتي بيانه في ذيل هذا الفصل حيث يقول: «و كل خير بالقياس إلى شيء ما...» إلى آخره.

٢. يعني البرهان.

الذات كمالات.

قال: «والتحقیق<sup>١</sup> أن تصوّر ماهیة اللذة والألم بدیهی غنی عن التعریف». وأقول: ما ذكرناه في تفسیر قول الشيخ یغنی عن إيراد أجوبة هذه الشكوك<sup>٢</sup>. والوجه<sup>٣</sup> في ذكر ماهیة اللذة والألم - مع كونهما غنیين عن التعریف - ما ذكرناه في باب الإدراك<sup>٤</sup> بعینه.

قوله: «و قد یختلف الخیر و الشرّ بحسب القیاس. فالشیء الذي هو عند الشهوة خیر هو مثل المطعم الملائم و الملمس الملائم. و الذي هو عند الغضب خیر فهو الغلبة. و الذي هو عند العقل خیر، فتارة<sup>٥</sup> و باعتبار فالحق<sup>٦</sup>، و تارة و باعتبار<sup>٧</sup> فالجميل. و من العقلیات نیل الشکر<sup>٨</sup> و وفور المدح و الحمد و الكرامة. و بالجملة فإنّ همم ذوي العقول في ذلك مختلفة». مراده بیان أنّ الخیر الواقع في ذكر ماهیة اللذة هو الخیر الإضافی الذي لا یعقل إلا بالقیاس إلى الغير، و ذكر الخیرات المقيسة إلى القوى الثلاث التي تتعلّق بالأفعال الإرادیة بها، أعني الشهوة و الغضب و العقل.

و معنى قوله في الخیر العقلی: «فتارة و باعتبار فالحق، و تارة و باعتبار فالجميل» أنّ الحقّ خیر عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقیاس إلى قوّته النظریة، و الجمیل خیر عند

١. در پیش هم که گذشت شرح اسم است، و شیخ هم که فصل را به «تنبيه» عنوان فرمود.

٢. الباردة.

٣. در جواب فاضل شارح که گفت: «والتحقیق أنّ...» إلى آخره.

٤. از جهت شرح الاسم في الفصل السابع من النمط الثالث.

٥. در قابل بودن از مبدءاً.

٦. اتحاد عاقل به معقول ص ١٠ تفسیر خواجه سورة عصر را و معنى حقّ و... در آن را بنگرید.

٧. در فاعل شدن به اعتبار قوة عملیه.

٨. أي كونه مشكوراً وممدوحاً.

كونه متصرفاً<sup>١</sup> فيما دونه بالقياس إلى قوّته العمليّة.

و أراد بقوله: «و من العقليّات نيل الشكر و وفور المدح و الحمد» الغيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى، و هي التي تختلف الهمم فيها باختلاف أحوال تلك القوى. أمّا العقليّ الصّرف فلا يختلف ألبيّة.

قوله: «و كلّ خير بالقياس إلى شيءٍ ما، فهو الكمال الذي يختصّ به وينحوه<sup>٢</sup> باستعداده الأوّل.

و كلّ لذة فإنّها تتعلّق بأمرين:

بكمال خيريّ.

و بإدراك له من حيث هو كذلك».

أراد الفرق بين الخير و الكمال.

فذكر أنّ الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاصّ الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأوّل.

و الشيء لا يقصد شيئاً و لا يميل إليه إلّا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً<sup>٣</sup> بالقياس إليه.

و ذلك يدلّ عليه احتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً<sup>٤</sup> كما مرّ.

و أمّا قوله: «باستعداده الأوّل» ففائدته أنّ الشيء قد يكون له استعدادان: أحدهما يطرأ على الآخر، و لا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ كالإنسان، فإنّه مستعدّ في فطرته لاقتناء الفضائل، ثمّ إذا طرأ عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل<sup>٥</sup> قصدها بحسب الاستعداد<sup>٦</sup> الثاني.

١. أي فاعلاً.

٢. أي يقصده و يميله.

٣. أي مطلوباً.

٤. نه مطلقاً.

٥. «الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا» الكهف الآية ١٠٥.

٦. بحسب قوة شهوية.



ولا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول.

و العجب أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع - بعد أن صرح الشيخ بأن الخير هو كمال مقيد بقيد ما - إلى أن كلام الشيخ مشعر بأن الخير و الكمال واحد، و حينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر.

قوله: «وكلّ لذة» إلى آخره.

لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث، و هو أن اللذة متعلقة بشيئين: أحدهما: وجود كمال خيري.

و الثاني: إدراك له من حيث هو كذلك.

فإن المطلوب في هذا النمط مبني عليه.

## [ الفصل الرابع ]

وهم و تنبيه

«و لعلّ ظانّاً يظنّ أنّ من الكمالات و الخيرات ما لا يلتذّ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصّحة و السلامة، فلا يلتذّ بهما ما يلتذّ بالحلو و غيره.

فجوابه بعد المسامحة<sup>١</sup> و التسليم: أنّ الشرط كان حصولاً<sup>٢</sup> وشعوراً<sup>٣</sup> جميعاً.

و لعلّ المحسوسات إذا استقرّت لم يشعر بها.

على أنّ المريض و الوَصِب يجد عند الثّوب إلى الحالة الطّبيعيّة - مغافصة<sup>٤</sup> غير

خفيّ التدرّج - لذّة عظيمة».

أقول: الوصب: المرض الطويل. يقال: وصب الشيء أي دام.

ومنه قوله تعالى: ﴿و له الدين واصباً﴾.

و الثّوب: الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه.

و المغافصة: الأخذ على غرة<sup>٥</sup>.

و الغرض من الفصل: إيراد شكّ على شرح اللذة المذكورة، و هو أنّ الصّحة و السلامة

كمال و خير مع أنّا نلتذّ بهما.

و إيراد الجواب عنه - بعد التسليم<sup>٦</sup> على سبيل المسامحة - و هو أنّ الإدراك الذي هو

---

١. لإمكان المنع.

٢. تَبَيَّل.

٣. إدراك.

٤. ناگاه، يكباره.

٥. ناگاه، بی خبر.

٦. یعنی أولاً گوئیم که استلزامی کند خفياً.

شرط في اللذة ليس هناك بحاصل؛ فإنَّ استمرار المحسوسات يذهل النفس عن إحساسها،  
والتنبيه على أنَّهما مع التجدد المقتضي للإدراك لذيذان جداً.

## [ الفصل الخامس ]

تنبيه

«و اللذيذ قد يحصل فيكره، كراهية بعض المرضى للحلو، فضلاً عن أن لا يشتهي اشتهاً شائعاً.

و ليس ذلك طاعناً فيما سلف؛ لأنه ليس خيراً في تلك الحال، إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير».

كما أن الفصل الأول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة، بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين تتعلق بهما اللذة و هو الإدراك.

فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر، وهو حصول الكمال و الخير بالقياس إلى الملتذ.

ولما لم يكن هذا النقض مذهباً إليه بوجه، فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له، لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم و تنبيه بخلاف الأول.

## [ الفصل السادس ]

تنبيه

«إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لُطِّف لفهمه، زدنا فقلنا:  
إنَّ اللَّذَّةَ هي إدراك كذا من حيث هو كذا.  
و لا شاغل و لا مضادَّ للمدرك؛ فَإِنَّه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر  
بالشرط.

أما غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو.  
و أما غير الفارغ فمثل الممتلئ جداً يعاف الطعام اللذيذ.  
و كلَّ واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذَّته و شهوته، و تأدَّى بتأخَّر ما هو الآن  
يكرهه».

عاف الطعام أي كرهه.

و الغرض من هذا الفصل أنَّ الشرح المذكور لللَّذَّة يمكن أن يزداد فيه قيد، فلا ترد  
النقوض المذكورة عليه معه، و هو أن يقال: «و لا شاغل و لا مضادَّ للمدرك» أي يكون  
المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضادَّ.

و الشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام.

و المضادَّ كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة.

و الباقي ظاهر.

## [ الفصل السابع ]

### تنبيه

«و كذلك قد يحضر السبب المؤلم، و تكون القوّة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى.

أو معوقة كما في الخدر، و لا يتألم به.

فإذا انتعشت القوّة أو زال العائق عظم الألم».

يريد أن ينبّه على حال الألم أيضاً.

فذكر أن اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذّ به عند عدم الإدراك به.

فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به، وهو ظاهر.

## [ الفصل الثامن ]

تنبيه

«إنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً، ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقاً جاز أن لا نجد إليها شوقاً.

وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقيناً، ولكن إذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة، كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز.

مثال الأول: حال العتین خلقة عند لذة الجماع.

و مثال الثاني: حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية.

يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينياً، فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب

الإحساس بها.

و العلم بوجود الألم وإن كان يقينياً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه إيجاب

الإحساس به؛ وذلك لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي إدراكها اقتضاء

الإحساس بها.

و العلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة؛ ولذلك قيل: «ليس الخبر

كالماينة».

و جعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين.

و لذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على

ما مر.

وأهل المشاهدة<sup>١</sup> يسمّون نيل اللذة العقلية ذوقاً، وتقابلها المقاساة.  
والشيخ استعمل لفظة الذوق هاهنا في جميع اللذات<sup>٢</sup>، ولم يعبر عنه بنيل اللذة أو  
الإحساس باللذة؛ لأنّ ذلك يقتضي تكراراً في المعنى، فإنّ معنى الإدراك والتيل وما يجري  
مجراهما داخل في مفهوم اللذة، كما مرّ.

- 
١. يعني بهم العارفين بالله. والعلامة القيصري فسر الذوق في عدة مواضع من شرحه على فصوص الحكم  
للشيخ الأكبر، منها في الفصل الهودي منه ص ٢٤٥ ط ١ حيث قال: «المراد بالذوق ما يجده العالم على  
سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، فإنّ كلّاً منهما و  
إن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية، إذ ليس الخير كالعيان» انتهى.  
و بالجملة يجب الفرق بين العلم المفهومي الفكري، وبين الشهودي الذوقي.  
و بالفارسية أن الأول يسمّى «دانائي»، والثاني «دارائي»، وكم من فرق بين «دانائي» و «بين دارائي».  
٢. أعم از عقليه وغيرها.



## [ الفصل التاسع ]

تنبیه

«كَلَّ مستلذَّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك، هو بالقياس إليه خير.

ثم لا شك في أنَّ الكمالات وإدراكاتها متفاوتة.

فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها.

و لو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة، وكذلك الملموس و

المشموم ونحوهما.

و كمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى

يحصل في المضروب عليه.

وكمال الوهم<sup>١</sup> التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره<sup>٢</sup>. وعلى هذا حال سائر القوى.

و كمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول<sup>٣</sup> قدر ما يمكنه أن ينال منه

ببهاثة الذي يخصه.

ثم يتمثل<sup>٤</sup> فيه الوجود كله<sup>٥</sup> على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد

١. وفي غير واحدة من النسخ المصححة كانت العبارة «للوهم» مكان «كمال الوهم».

٢. چنانکه اگر متذکر به موت حصم شود خوش شود و گوید:

دمی آب خوردن پس از بد سگال به از عمر هفتاد و هشتاد سال

٣. قد مضى نحو كلامه هذا في السمو والعلو والرفعة والشأن في الفصل السابع والعشرين من النمط الرابع.

٤. راجع في معنى التمثل، ص ٧٦ الفصل السابع من النمط الثالث، وهناك تجد مواضع البحث في تعليقاتنا عليه.

٥. يعني نظام الكل بمراتبه.

الحقّ الأوّل بالجواهر العقلية العالية، ثمّ الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثمّ ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات<sup>١</sup>.

فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل.

و ما سلف فهو الكمال الحيوانيّ.

و الإدراك العقليّ خالص إلى الكنه عن الشوب، و الحسيّ شوب كلّهُ<sup>٢</sup>.

و عدد تفاصيل العقليّ لا يكاد يتناهى، و الحسيّة محصورة في قلّة. و إن كثرت فبالأشدّ و الأضعف.

و معلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك و الإدراك إلى الإدراك.

فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جليلة الحقّ الأوّل و ما يتلوه إلى مثل كميّة الحلاوة، و إلى مثل كميّة نسبة الإدراكين<sup>٣</sup>.  
يريد<sup>٤</sup> إثبات اللذة العقلية و بيان أنها أكمل من الحسيّة.

١. متعلّق بقوله: «مبتدأ».

٢. هذا الكلام الكامل هو اتحاد العاقل بمقولته. و قد جرى الحقّ من لسان الشيخ في عدّة مواضع من هذا الكتاب و في الشفاء و النجاة و راجع في ذلك الدرس الأوّل من كتابنا اتحاد العاقل بمقولته.

٣. بل الحسي الذي هو محسوس بالفعل فهو في صقع النفس. بل هو عينها و صار علماً مجرداً، بل هو يعد من المقول أيضاً، أي كل محسوس بالفعل فهو معلوم مقول فتبصر. وإن كان المحسوس بالعرض و هو الخارج عن النفس التي تعلّق به النفس ضرب تعلّق شوب كلّهُ، فافهم.

٤. في هذا الفصل ينبغي التدبر في أمور.

أحدها: قوله: «لو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة».

و ثانيها: قوله: «و كمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهاته الذي يخصه».

و ثالثها: قوله: «تمثلاً لا يمايز الذات».

و رابعها: قوله: «إنّ نسبة اللذة إلى اللذة» الخ.

فإن لهذه الأمور الأربعة في المعارف الأكمية شأنًا، و العجب أن الشيخ بالغ من قبل في إنكار اتحاد العاقل

وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط.

و تقريرهما أن يقال: لما كانت اللذة إدراك كمال خيريّ يحصل لمدرِك<sup>١</sup> ما كان كلّ مستلذّ به، أي كلّ ما يعدّ لذياً فهو سبب كمال يحصل لمدرِك<sup>٢</sup> ما.

و ذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرِك.

ثم إن الكمالات وإدراكاتها اللتين تتعلّق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء. فمنها: ما يتعلّق بالقوة الشهويّة، وهو كتكثيف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة، سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجيّة هي شيء حلّو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج؛ فإنّ كليهما في إفادة اللذة متساويان<sup>٣</sup>.

و لذلك يلتذّ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع<sup>٤</sup> حالة اليقظة. وكذلك في سائر الحواسّ الظاهرة.

ومنها: ما يتعلّق بالقوة الغضبيّة، وهو كتكثيف النفس الحيوانيّة بكيفيّة هي تصوّر غلبّة ما أو تصوّر أذى حلّ بمفضوب عليه.

ومنها: ما يتعلّق بالقوى الباطنيّة، كتكثيف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره فيذكره. وكذلك في سائرهما.

وهذه كلّها كمالات حيوانيّة مختلفة، وإدراكات حيوانيّة لها متفاوتة و تتبعهما لذات

→ بالمقول، و هاهنا نطق فيه روح القدس وجرى القول الصدق الحق من لسانه بقوله: «تمثلاً لا بمايز الذات».

ثم إن قوله: «قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائنه الذي يخصّه» يشير إلى وجه ارتباط الخلق بالخالق. و قد قال فيلسوف العرب الكندي أيضاً: «إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، و كنّا غير متصلين به إلّا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنّها أغزر و أوفر و أشد استغراقاً؛ رسالة لغاه الله. ص ٨ ده رساله.

١. من كلّ واحد من الثلاثة.

٢. بل الثاني أتمّ و أقوى و أدم. و لهذا الكلام شأن لا يخفى قدره على أهله.

٣. و چنانکه در بیداری از هلاکت خصم و رؤیت مطلوب لذت می برد در خواب هم.

بحسبهما.

و للجوهر العاقل أيضاً كمال، و هو أن يتمثل فيه ما يتعلّقه من الحقّ الأوّل بقدر ما يستطيعه؛ فإنّ تعقّل الحقّ الأوّل على ما هو عليه غير ممكن لغيره، ثمّ ما يتعلّقه من صور معلولاته المترتبة - أعني الوجود كلّهُ<sup>١</sup> - تمثلاً يقينياً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام، على وجه لا يكون بين ذات العقل و بين ما تمثّل فيه تمايز، بل يصير عقلاً مستفاداً<sup>٢</sup> على الإطلاق.

و لا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليه و أنّه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له.

فإذن هو ملتبذٌ بذلك. و هذه هي اللذة العقلية.

ثمّ إذا قايستنا بين اللذتين<sup>٣</sup> - أعني العقلية و الحيوانية من حيث الكمية و من حيث الكيفية - وجدنا العقلية أقوى كفيّة و أكثر كميّة.

أمّا الأوّل<sup>٤</sup> فلأنّ العقل يصل إلى كنه المقول، فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي. و الحسّ لا يدرك إلّا كفيّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره.

فإذن الإدراك العقليّ خالص إلى الكنه عن الشوب، و الحسّي شوب كلّهُ.

و أمّا الثاني<sup>٥</sup> فلأنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى؛ و ذلك لأنّ أجناس

١. نظام خير.

٢. في الفصل العاشر من النمط الثالث.

٣. راجع المجلّد الثاني من أسفار صدر المتألّهين في اللذة و الألم (١٣ ج ٢ من الطبع الأوّل الرحلي فـ١ تفصيل الذات و تفضيل بعضها على بعض).

٤. أي من حيث الكيفية.

٥. أي من حيث الكميّة.

٦. لا يخفى عليك أنّ العبارة لا تخلو من دغدغة، لأنّه قدّه قال: «لأنّ أجناس الموجودات و أنواعها غير متناهية» مع أنّ الأجناس و الأنواع متناهيتان و إنّ كان «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً» (آخر الكهف).

الموجودات و أنواعها غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينها، و المدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة.

فإن تكثرت فأنما تكثرت بالأشدّ و الأضعف كالحلاوتين المختلفتين.

فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر و إدراكاتها أنتم كانت اللذة التابعة لهما أشدّ؛ لأنّ نسبة

→ وكذا «ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام و البحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله إن الله عزيز حكيم» (لقمان ٢٩) حقاً؛ و ذلك لأن مقولات الأجناس عشرة و الأنواع محدودة لامحالة إلا أن يراد من الاجناس و الأنواع أفراد الأنواع، أو يقال: إن حصر الأجناس في عشر مقولات استقرائي فالحصر ليس بحقيقي. و الأنواع باعتبار عوالم الرسائل أو باعتبارات و جهات أخر غير متناهية، فتدبر.

و قد نقل الفاضل حيدر قلي القاجار (ره) عن أستاذه الحكيم آقا علي المدرس قده صاحب بدائع الحكم ما هذا لفظه: «أينجا بر استاد معلوم نشد». و هذه النسخة موجودة عندنا بفضل الله تعالى و توفيقه. و كلام الفاضل الشارح في المقام خال منها حيث قال: إنّ الإدراكات العقلية أشرف من الإدراكات الحسية و المدركات العقلية أشرف من المدركات الحسية و متى كان كذلك كان اللذة العقلية أقوى و أشرف من اللذة الحسية.

بيان الأول فمن وجهين:

أحدهما: أن الادركات العقلية خالصة إلى الكنه، فإن الإدراك العقلي يتغلغل في كنه الشيء و يميز بين الماهية و أجزائها و صفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي و الجزء الفصلي و جنس الجنس و جنس الفصل و فصل الجنس و فصل الفصل بالغة ما بلغت، و يميز بين الخارجي اللازم و المفارق و يميز بين ما يكون لازماً للماهية بوسط و بين ما لا يكون بوسط و كان الادراك العقلي قد بعد في ماهية الشيء و تغلغل في أعماقتها و وصل إلى كلّ أجزائها.

و أما الحس فإنه لا يتناول إلا ظاهر المحسوس فثبت أن الإدراك العقلي أقوى.

و ثانيهما: أن الإدراكات العقلية غير متناهية و غير مقصورة على نوع معين من الموجودات، بخلاف إدراكات الحس.

و أمّا بيان الثاني فهو أن مدركات الحواس ليست إلا كصفات مخصوصة كالألوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و مدركات العقل هو ذات الباري تعالى و صفاته و أفعاله و ملائكته، و معلوم أنه لانه نسبة لأحدهما إلى الآخر في الشرف.

و إذن ثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي و أن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس، انتهى.

اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك.

فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لانسبة إلى هذه.

و الفاضل الشارح أسند قوله: «نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك

إلى الإدراك» إلى الخطابة<sup>١</sup>.

وليس كما قال؛ فإن المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة و

الضعف، كالسواد الذي يُحدّ بأنه لون قابض للبصر ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من

بعض، فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض.

وهذا موضع مذكور في المواضع<sup>٢</sup> المتعلقة بالحدود<sup>٣</sup> من كتاب طويقا من المنطق<sup>٤</sup>.

وقد ذكر هناك أنه موضع علمي.

وقال أيضاً:

«إنا نجد عند الأكل، و الشرب، و الوقاع، حالة مخصوصة، تعرف باللذة،

ولا ندرى أي إدراك ملائم. أم ليس.

و أنتم ما أقستم عليه برهاناً.

بل ذكرتم أنا نعني باللذة، إدراك الملائم.

١. أي الظنيّ كه برهاني نیست.

٢. قال ره في منطق الشجرید (ص ٢٠٤): «كل حكم منفرد تشعب منه أحكام جزئیه يصلح لأن يجعل مقدمات الأقیسة یسمى موضعاً».

أقسام المواضع مذكورة في الفصل السادس من جدل الجواهر النفید (من ص ١٩٧ إلى ص ٢٣١) وفي أساس الاقتباس ص ٤٥٠.

و طويقا بالباء الموحدة معناه الجدول و باليوناني Topics و راجع اصطلاحات أبواب المنطق إلى الفهرست لابن التديم في أخبار أرسطو (ص ٣٤٧ ط مصر) و ص ٤٥٣ مترجمه، ترجمه رضا التجدد) و في هامش حكمة المنظومه للمتأله السيزواري ص الطبع الناصري.

٣. كه نسبت حدین چون نسبت محدودین است.

٤. ص ٣٤ في الفصل العاشر من المنهج الثاني من منطق هذا الكتاب.

٥. راجع ص ١٧٧ الفصل التاسع والثلاثين من النمط السادس.

ثم ذكرتم أن العاقل يدرك الملائم، فهو ملتذ به.  
 وهذا البحث لا يستقيم بالعناية<sup>١</sup> والتفسير؛ لأنه ليس بلغوي.  
 فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها، حتى يصح  
 لكم الحكم بوجود لذة عقلية». ثم قال:

«و مما يبطل قولكم: أن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات، مع أنها  
 لا تجد اللذة العظيمة<sup>٢</sup> التي تصفونها.

فلو كانت الإدراكات نفس اللذات، لكانت ملتذة كما كانت مدركة.  
 والقول<sup>٣</sup> بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة، قول يكون الشيء  
 مانعاً عن حصول شيء<sup>٤</sup>، عند حصوله». والجواب<sup>٥</sup> عن الأول:

أنهم لم يقولوا: إنا نعني باللذة، كذا، كذا<sup>٦</sup>، بل لما وجدوا<sup>٧</sup> الحالة المدركة عند الأكل،  
 غير التي عند الشرب أو الوقاع، مع وقوع اسم اللذة على جميعها، حصلوا الأمر المشترك  
 بينهما، وبين غيرها، مما يناسبها، ونقضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها، فوجدوه<sup>٨</sup>.  
 حاصله في كل صورة توصف باللذة.

١. بلکه برهان لازم است.

٢. أقول: ليس الأمر كذلك كيف لا؟ وهذا هو الوصي، برهان الموحدين وضياء المارفين قال في وصيته  
 قُبِلَ موته لَمَّا ضربه ابن ملجم: «و الله ما فجئتني من الموت وارد كرهته ولا طالع أنكرته، وما كنت إلا  
 كقارب ورد و طالب وجد، وما عند الله خير للأبرار» (الرسائل من النهج، العدد ٢٣ ط تبريز ص ٢١٥).

٣. دفع دخل.

٤. بلکه حاصل دیگر چه مانع.

٥. عن الأول، وهو قوله: «وقال أيضا...» إلى آخره.

٦. كما قال الفاضل الشارح.

٧. بالاستقراء.

٨. بالاستقراء، والضمير يرجع إلى «الأمر المشترك».

و غير حاصل في كل صورة لا توصف بها.  
 فعلموا<sup>١</sup> أنه المراد من مفهوم اسم اللذة.  
 ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلًا للعقل، حكموا بوجوده للعقل؛ فإن ناقش مناقش في إطلاق الاسم، فلا مضايقة معه، بعد ظهور المعنى.  
 وعن الثاني<sup>٢</sup>: أنهم لم يقولوا: إن اللذة إدراك فقط، بل قالوا: إنها إدراك مشروط بشرائط.  
 ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة، لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط.  
 مثلاً: لا يكون عالماً بأن حصول هذه العلوم خير له.  
 أو لا يكون عالماً بها، من جهة ما هي خير له.  
 ثم إنه إن استجمع الشرائط، فلا نسلم أنه يكون عادم للذة؛ فإننا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة، يستهجون بها أشدَّ ابتهاج، و يؤثرون الاشتغال بمذاكرتها، على ملك الدنيا و ما فيها، فضلاً عن لذة مطعم ما أو منكح ما.

١. بالاستقراء.

٢. وهو قوله: «ثم قال...».



## [ الفصل العاشر ]

### تنبيه

«الآن إذا كنت في البدن و في شواغله و عواقبه.  
فلم تشق إلى كمالك المناسب.  
أو لم تتألم بحصول ضده.  
فاعلم أن ذلك منك، لا منه.  
و فيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه.»  
أقول: يريد أن ينبه على حل إشكال يرد في هذا الموضع، وهو أن يقال: كل قوة تشاق  
إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها.  
و تتألم بحصول أضرار تلك الكمالات لها.  
كالباصرة فإنها تشاق إلى النور، و تتألم من الظلمة.  
فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية، فما بالها لا تشاق إلى حصولها؟  
ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها؟  
فذكر في حله أن سبب فقدان الاشتياق و عدم التألم بالجهل راجع إلينا لا إلى  
المعقولات، موجود فيها غير متعلق بها.  
و أحال بيانه إلى ما سبق، و هو أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات  
إلى المعقولات.  
و ما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً<sup>١</sup> لها، فلم يحصل لها شوق إليها.

وأما أصدادها<sup>١</sup> فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغلة بغيرها لم تكن مدركة لها. فلم تكن متألمة بها.



## [ الفصل الحادي عشر ]

### تنبيه

«و اعلم أنّ هذه الشواغل<sup>١</sup> التي هي كما علمت من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكّنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها، لكنّها تكون كالآلام متمكّنة كان عنها شغل.

فوقع إليها فراغ<sup>٢</sup>، فأدركت من حيث هي منافية؛ و ذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة<sup>٣</sup> الموصوفة، و هو ألم النار الروحانيّة<sup>٤</sup>، فوق ألم النار الجسمانيّة».

يريد أن ينبّه على بقاء الأمور المضادة لكمالات النفس الإنسانيّة التي هي أسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التآلم بها حينئذ لحصول سببه<sup>٥</sup>، و على أنّ تلك الآلام أشدّ من الآلام البدنيّة. و ألفاظه ظاهرة.

---

١. الشهوية و الفضيّة.

٢. أي عن البدن و ما يتعلّق به إليها.

٣. أي العقلية.

٤. التي تطلّع على الأفئدة، و أما النار الجسمانية فلا تأثير لها إلا فيما هو من جنسها و سنخها من الأجسام.

٥. فراغ به سوى اثنان.

## [ الفصل الثاني عشر ]

تنبیه

«ثم اعلم أنَّ ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور<sup>١</sup>».

و ما كان بسبب غواشى غريبة فيزول<sup>٢</sup> و لا يدوم بها التعذيب<sup>٣</sup>.  
يريد بيان مراتب الأشقياء.

و تقدّم<sup>٤</sup> لذلك مقدّمة، وهي أن تقول:

فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها<sup>٥</sup> و عدم استعدادها يكون إمّا لأمر  
عدمي كنقصان غريزة العقل، أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات<sup>٦</sup> فيها.  
وهي إمّا راسخة، أو غير راسخة.

فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل، وهي أسباب النقصان.

وكلّ واحد منها يكون إمّا بحسب القوة النظرية، و إمّا بحسب القوة العملية. فتصير ستة.

---

١. از جبران یعنی کیفر و تلافی.

٢. لأنه لم يجبر نقصانه بحصول كمال بعد الموت.

٣. «إنّ الحسنات يذهبن السيئات» هود الآية ١١، «و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً» التوبة الآية ١٠٣.

٤. هذا الفصل مقدمة لما يأتي من كلام الشارح (قده) و تقدّمت لذلك مقدمة، يعني أن الشيخ (قده) جعل هذا الفصل مقدمة لما يأتي.

٥. أي الشيخ ﷺ.

٦. زیرا که فاعل تام الفاعلية است و بخلی هم در مبدء فیاض وی متصور نیست پس نقصان از وی است.

٧. علم به وحدانیت حق مثلاً کمال است، مشترک بودن ضدّ اوست.

فَالَّذِي يَكُونُ بِسَبَبِ نَقْصَانِ الْغَرِيزَةِ<sup>١</sup> بِحَسَبِ الْقَوَتَيْنِ<sup>٢</sup> مَعاً، فَهُوَ غَيْرُ مُجْبُورٍ<sup>٣</sup> بَعْدَ الْمَوْتِ وَلَا يَكُونُ بِسَبَبِهَا تَعَذُّبٌ<sup>٤</sup>، وَهُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ الشَّيْخُ.

وَالَّذِي يَكُونُ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَيَكُونُ رَاسِخاً فَهُوَ أَيْضاً غَيْرُ مُجْبُورٍ، لَكِنْ يَدُومُ بِهِ التَّعَذِيبُ؛ لِأَنَّهُ الْجَهْلُ الْمَرْكَبُ الْمُضَادُّ لِلْيَقِينِ الَّذِي صَارَ صُورَةً لِلنَّفْسِ<sup>٥</sup> غَيْرِ مُفَارِقَةٍ عَنْهُ. وَالشَّيْخُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَذِكْرِ هَذَا الْقِسْمِ صَرِيحاً فِي هَذَا الْفَصْلِ؛ لَكِنَّهُ أَيْضاً دَاخِلٌ بِوَجْهِ تَحْتِ<sup>٦</sup> النِّقْصَانِ الَّذِي حَكَّمَ الشَّيْخُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ مُجْبُورٍ.

وَالثَّلَاثَةُ الْبَاقِيَّةُ - أَعْنِي النَّظَرِيَّةَ غَيْرَ الرَّاسِخَةِ كَاعْتِقَادَاتِ الْعَوَامِّ وَالمَقْلَدَةِ، وَالمَحَلِّيَّةِ الرَّاسِخَةِ وَغَيْرَ الرَّاسِخَةِ<sup>٧</sup> كَالْأَخْلَاقِ وَالمَلَكَاتِ الرَّدِيئَةِ الْمُسْتَحْكِمَةِ وَغَيْرِ الْمُسْتَحْكِمَةِ - فَهِيَ الَّتِي تَكُونُ بِسَبَبِ غَوَاشٍ غَرِيبَةٍ.

وَجَمِيعُهَا يَزُولُ بَعْدَ الْمَوْتِ إِمَّا لِعَدَمِ رَسُوخِهَا، وَإِمَّا لِكُونِهَا هَيَأَةً مُسْتَفَادَةً مِنَ الْأَفْعَالِ وَالأَمْرِجَةِ، فَتَزُولُ بِزَوَالِهَا.

لَكِنَّهَا تَخْتَلِفُ فِي شِدَّةِ الرَّدَاءَةِ وَضَعْفِهَا.

وَفِي سُرْعَةِ الزَّوَالِ وَبَطْنِهِ.

وَيَخْتَلِفُ التَّعَذِيبُ بِهَا بَعْدَ الْمَوْتِ، فِي الْكَمِّ، وَالكَيْفِ.

بِحَسَبِ الْاِخْتِلَافَيْنِ.

١. بُلَّةً وَ أَطْفَالًا.

٢. عِلْمِي وَ عَمَلِي.

٣. زَهْرَاكِهِ بِسَبَبِ مَوْتِ اسْتِعْدَادِ وَى رَا يَهْدَا نَكُنْدُ مَثَلًا قُصُورِ اسْتِعْدَادِ دَارِدِ اَزْ بَرَاى صَلُوةِ بَرَاى خُودِ وَ بَعْدِ اَزْ مَوْتِ اِيْنِ اسْتِعْدَادِ نِهَايِدِ.

٤. اَزْ قُتْدَانِ اِيْنِ كَمَالِ.

٥. أَقُولُ: إِذَا صَارَ الْجَهْلُ الْمَرْكَبُ صُورَةً لِلنَّفْسِ فَاتَّعَدَّ بِالنَّفْسِ وَجُوداً، وَ هَذَا مَعْنَى اتِّحَادِ النَّفْسِ بِعَمَلِهَا وَ عَمَلِهَا.

٦. يَعْنِي اسْتِعْدَادَ يَقِينِ نَدَارِدِ، وَچُونِ اسْتِعْدَادِ نَدَارِدِ غَيْرِ مُجْبُورِ اسْتِ.

٧. چُونِ كِهْ مَمْدِّ نَدَارِدِ وَمَعَارِضِ عَقَائِدِ حَقِّهِ وَتَقْيِضِ أَعْمَالِ حَسَنِهِ اسْتِ بِسَبَبِ زَائِلِ شُودِ عَذَابِ.

## [ الفصل الثالث عشر ]

تنبيه

«و اعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة<sup>١</sup> إلى الكمال.  
و ذلك الشوق تابع لتبته يفيدته الاكتساب<sup>٢</sup>.  
و البله بجنبة من هذا<sup>٣</sup> العذاب، و إنما هو للجاحدين، و المهملين، و المعرضين  
عما أُلْمِع<sup>٤</sup> به إليهم، من الحق.  
فالبله أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء».   
يريد أن يميز في هذا الفصل:  
بين الناقصين، المتعذبين بنقصانهم.  
سواء دام تعذيبهم به، أو لم يدم.  
و بين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم.  
فتقول:

النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالها؛ لأنها لم تعرفها أصلاً.  
فإن الحكم بأن للنفس كمالات حقيقية، ليس بأولى.  
و التي لها شوق إليها، فهي التي عرفت بالاكْتِسَاب النظري. أن لها كمالاً ما.  
ثم إنها إن لم تكتسب الكمال، فلا يخلو: إما أنها اكتسبت ما يضاد الكمال، فصارت

---

١. «نفس شيقة إلى الكمال» كما في بعض النسخ المصححة.

٢. برهان.

٣. از اين محذوب بر کنار است.

٤. ظاهر شده است.

جاحدة<sup>١</sup> للكمالها، من حيث الماهية، وإن كانت معترفة به من حيث الإنية.

أو اشتغلت<sup>٢</sup> بما<sup>٣</sup> صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له، فصارت<sup>٤</sup> معرضة عنه. أو لم تشتغل بشيء من العلوم، لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال، فصارت مهملة إياه. فهؤلاء أصحاب رذيلة نقصان الذين يتعذبون بنقصانهم؛ لاستيقاقهم إلى الكمال الفائت عنهم:

وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه، وهو فطانتهم البتراء.

وأسوأهم حالاً الجاحدون، وهم الذين يتعذبون دائماً فقط.

و أما أصحاب النفوس الساذجة، فهم الذين وسمهم الشيخ بـ«البله».

والأبله في اللغة، هو الذي غلب عليه سلامة الصدر، وقلة الاهتمام<sup>٥</sup>.

يقال: عيش أبله، أي قليل الغموم.

فهؤلاء لا يتعذبون؛ لأنهم غير عارفين بكمالاتهم، غير مشتاقين إليها.

واعترض الفاضل الشارح<sup>٦</sup> بأن:

١. يعنى منكر ماهيت وى است وگويد كمال همين است.

٢. أي النفس.

٣. به أمور دنيوی.

٤. أي النفس.

٥. در أمور.

٦. هم ستوال خوب است وهم جواب بسيار خوب، در صفحه ٨ - ط ١ منطق الفصل الأول من النهج

الأول، گفته آمد: «والحال غير المطابق هو الجهل المركب» فراجع.

سنول متين و جواب أمتن، أعني أن السؤال حسن و جوابه أحسن. ومن أمثال العرب أن السؤال أنتى والجواب ذكر، وهذه الاثنى وذلك الذكر هنا كفوان.

و جواب الخواجة ناظر إلى فقدان المرجو لا يزوال الجازم فقط.

قوله: أن النفوس الكاملة ترى الماء وتصور إليه، والنفوس ذوات الجهل كمطشان يرى السراب و يحسبه ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، فيصير بفقدان ما كان معذباً.

النفوس<sup>١</sup> ذوات العقائد الباطلة. الجازمة بأنها حقة؛ إذا فارقت الأبدان؛ فإن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم، فليجز زوال العقائد<sup>٢</sup> الباطلة عنها أيضاً. وحينئذ<sup>٣</sup> تصير من أهل السعادة. وإن لم يجز فلا يكون لها<sup>٤</sup> شعور بنقصانها. كما لم يكن قبل الموت. فلا تكون مشتاقة متعذبة.

والجواب: أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها، على ما هي عليه. فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته. ووجدان ما أدركته. على الوجه الذي أدركته. فكأنها كانت ذوات إدراك فقط، فصارت مع ذلك ذوات نيل<sup>٥</sup>، وتم بذلك التذاذها. أما التي<sup>٦</sup> تمثلت أضداد الكمال فيها، واعتقدت<sup>٧</sup> أنها كمال، ورجت الوصول إلى ما أدركته، فإنها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته، فتخيب<sup>٨</sup> و تصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إليه، لا يزوال الجزم عنها.

---

١. اشخاص جهل مركب.

٢. جهل مركب.

٣. پس چرا مخلص باشند در عذاب.

٤. وذلك لجهلهم لها.

٥. و وجدان.

٦. شروع در جواب.

٧. یعنی اعتقاد به اینست که کمال این است، اگر چه اعتقاد به ماهیت کمال ندارد، چنان که گذشت.

٨. خاب یخیب کیاع بیع، یعنی نا امید و مأیوس می شود.



## [ الفصل الرابع عشر ]

### تنبيه

«والعارفون<sup>١</sup> المتزهون<sup>٢</sup>، إذا وضع عنهم دَرَن<sup>٣</sup> مقارنة البدن<sup>٤</sup>، و انفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس<sup>٥</sup> و السعادة، و انتقشوا بالكمال<sup>٦</sup> الأعلى، و حصلت

١. أي المقرَّبون. يعني عالمون به حقيقت أشياء، يعني صاحبان علم اليقين، مشرب شيخ ابن است. نه واصلون. بلى در فصل يستم نمط نهم سخن از لَبَّة و صول است.

٢. از طبيعيات.

٣. چرك.

٤. أقول: نسخة المحقق الشارح مطابق شرحه، كانت درن بمالدال و الراء المهملة و النون، فإذا كانت الكلمة هكذا يجب أن يكون للكلمة الآتي؛ و انتقشوا بالكمال الأعلى بالقاف أخت الفاء حيث ذهب عنهم الدرن انتقشوا بالكمال الأعلى و كان المعجَاب هو الدرن. هذا على تلك النسخة.

ولكن في غير واحدة من النسخ المصححة كانت كلمة وزر - بالواو و الزاي المعجمة و الراء المهملة - مكان درن و كلمة و انتعشوا - بالعين المهملة - مكان و انتقشوا.

و لا يخفى عليك أنَّ الوضع يناسب الوزر لا الدرن، فإذا وضع عنهم ذلك الوزر انتعشوا بالكمال الأعلى. و نسخة المحقق الشارح كانت مصحفة.

و يؤيد مختاري ما أتى به عبد السلام بن محمود بن أحمد الفارسي من ترجمة الإشارات بالفارسية حيث قال: «تنبيه: بدانك عارفان پرهیزکار چون وبال بدن از گردن ایشان برخیزد و شواغل منقطع شود و با عالم قدس و سعادت پیوندند و بكمال بزرگتر منتعش شوند عظیم تر لذتی اندر یابند و تو آن لذت دانستهای. انتهى. و بعض النسخ اتى بالدرن و الانتعاش «إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن... و انتعشوا بالكمال الأعلى».

و هذا ليس بصواب أيضاً لأن وضع الدرن لا يناسب الانتعاش. فمن قرأ درن يجب أن يقرأ و انتعشوا بالقاف، و من قرأ «و زر» يجب أن يقرأ «و انتعشوا».

و هذا هو الصواب عندنا.

٥. مرتفعاً بالتضمين.

٦. بل به نقش نظام احسن.

لهم اللذة العليا<sup>١</sup>.

و قد عرفتها.

يريد بالعارف: الكامل بحسب القوة النظرية.

و بالمتنزه: الكامل بحسب القوة العملية.

فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية.

و إطلاق الدرن على الهيئات البدنية، استعارة لطيفة؛ فإنها تمنع النفس عن الانتقاش

بالكمال التام، كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام.

و إنما قال: «خلصوا إلى عالم القدس».

لأنهم كانوا ذوي علم<sup>٢</sup> به، فصاروا ذوي عيان له، فكأنهم كانوا<sup>٣</sup> قد ذهبوا<sup>٤</sup> إلى ذلك

العالم، ولكن لا بالكلية؛ فذهبوا الآن بالكلية، و حصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل

بهذا الوصول<sup>٥</sup>.

١. يعنى لذت عقليه.

٢. عين اليقين متفرع بر علم اليقين است «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى».

٣. قبل الموت.

٤. موتوا قبل أن تموتوا.

٥. والنقل.

## [ الفصل الخامس عشر ]

### تنبيه

«و ليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كلّ وجه، و النفس في البدن، بل المنغمسون<sup>١</sup> في تأمل الجبروت، المعرضون<sup>٢</sup> عن الشواغل، يصيبون و هم في الأبدان، من هذه اللذة، حفظاً وافرأ، قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيء».

هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية، قبل الموت.

و تنبيه عليه، بالقياس العقلي.

و إنما يتحققه من هو ميسر له<sup>٣</sup>.

و ألفاظه غنية عن الشرح.

---

١. فرو رفتگان.

٢. توجّه تام داشته باشند.

٣. هذا الكلام السامي يشير إلى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «كلّ ميسر لما خلق له» و يأتي في آخر النمط التاسع في كلام الشيخ مقتبساً أيضاً.  
و في الحديث سر عظيم لأهله.

## [ الفصل السادس عشر ]

و النفوس السليمة<sup>١</sup> التي هي على الفطرة، و لم تفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية، إذا سمعت ذكراً روحانياً، يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاشٍ شائق، لا يعرف سببه، و أصابها وجد مبرح<sup>٢</sup>، مع لذة مُفرحة، يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش، و ذلك للنسابة<sup>٣</sup>.

و قد جَرَّبَ هذا تجريباً شديداً.

و ذلك من أفضل البواعث.

و من كان باعته إياه<sup>٤</sup>، لم يقتنع إلا بتمتة الاستبصار.

و من كان باعته طلب الحمد و المناقسة، أقنعه - ما بلغه - الغرض.

فهذه حال لذة العارفين.

يريد بالنفوس السليمة، التي هي على الفطرة، النفوس<sup>٥</sup> التي لم ينتقش<sup>٦</sup> فيها الحق و لم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق<sup>٧</sup>.

---

١. كه منحرف نشده هاشد به عقائد رديّه و اعمال قبيحه.

٢. كما يأتي في الفصل العادي والعشرين من النمط التاسع من أنّ «العارف هَشَّ هَشَّ بِشَام...» إلى آخره.

٣. كه روح وى با آن عالم وآن حقایق دارد.

٤. باید درباره چنین کس گفت: خوش باش كه عاقبت بخیر است ترا.

٥. مقول به «یرید».

٦. أي النفوس الخالية عن الكمال.

٧. هذا الكلام منه نحو قوله في شرح الفصل الآتي: أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال و عما يضاده و هي نفوس البله. و كلمة «إلا» في بعض النسخ (إلا الحق) زائدة بلا ارتباب و نشأت من طغيان القلم بلا روية. و لا يخفى عليك أن العبارة مع «إلا» لا تكون بياناً لتلك النفوس.

و لم یفظظها: أى لم یفظظها.

و الفظ من الرجال: الغلیظ.

و الجاسیة: الشدیة الصلبة.

یقال: جسأت یده - بالهمزة<sup>١</sup> - أى صلیت.

و غشیها: أى غطاها.

و وجد مبرح: أى شدیة.

یقال ضربه ضرباً مبرحاً أى بشدة.

و برّح به الأمر: أى جهّده.

و المنافسة: الرغبة فی الشئ على وجه المباراة<sup>٢</sup> فی الكرم.

و المقصود من هذا الفصل: بیان حال المستعدين للكمال.

و معنى قوله: «و من كان باعته إياه» أى من كان باعته على طلب الكمال مناسبة ذاته

للكمال.

لم یقنع الا بالوصول التام إلیه.

و من كان باعته شیئاً غیر ذلك، وقف عند حصول غرضه.

١. أى الكلمة مهموزة اللام.

٢. از «هری»: برابری کردن، و تاخر کردن.

## [ الفصل السابع عشر ]

تنبيه

«و أما البله فإنهم إذا تنزهوا<sup>١</sup>، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم.  
و لعلهم لا يستغنون فيها<sup>٢</sup> عن معاونة جسم<sup>٣</sup> يكون موضوعاً لتخيلات<sup>٤</sup> لهم.  
و لا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً<sup>٥</sup>، أو ما يشبهه<sup>٦</sup>.  
ولعل<sup>٧</sup> ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد

١. قطع علاقه كئند.

٢. واعلم أننا ثبت في الشريعة الغراء المحمدية حصول التكامل للنفوس في البرزخ بلا كلام، ولعل ما في هذا الفصل يعاون و يعاضد العقل والفكر في فهم ذلك المطلب الأسنى والبقية العليا؛ لأن ثبوت التكامل لا يتحقق بدون مادة و في البرزخ تكامل. وقد احتمل عبدالسلام الفارسي في ترجمة ذلك الفصل هذا المعنى حيث قال: «و رواست كى احوال جزوى از آنچه اعتقاد داشت در وقت پیوندش به بدن [يعنى به اين جسم موضوع] از گور و بعث و لذات بدان صفت كى اعتقاد دارند جمله وى را بدان واسطه مشاهد شود». و اعلم أن صدر المتألهين عليه السلام في الأسفار قد بالغ و شدد في رد هذا الفصل والإنكار على هذا الكلام، ولكن لا يعجبني فعله عليه السلام في المقام.

٣. كما أن ظهور الصور المرئية في المراتى لخاصية وجودها و صقاتها و علاقه النفس بتلك الصور التي فيها لا يجعل المراتى ذوات نفس. كما في الأسفار، ج ٩، ص ٤٠، ط الثانية تعليقه السبزواري.

٤. عبر بأن يكون ذلك الجسم موضوعاً لتخيلات لهم؛ لأنه لا يهصر بدنًا للنفس، لبطلان التناسخ.

٥. لا لتحقات لهم؛ لأنهم بدنيون لا عقليون.

٦. إنما قال: «سماوياً أو ما يشبهه» لأن النفس تتعلق أولاً بمزاج الجوهر المسى بالروح البخاري، كما في الشرح، ثم بالبدن. و هاهنا ينبغي أن تتعلق بجسم يكون قريباً من ذلك الجوهر من حيث الصفاء و اللطافة.

٧. في تحت الفلك.

٨. بأن تستكمل نفوسهم بذلك التعلق ثانياً و تصبح عاقلة و تلتحق بالاتصال المعد للمعارفين، و بعد تحصيل ذلك الاستعداد للاتصال يخلص من التعلق الثاني أيضاً.

الذي للعارفين<sup>١</sup>.

لما فرغ من بيان احوال:

النفوس الكاملة. و المستعدة للكمال. و الجاهلة في المعاد.

أراد أن يبين حال النفوس الخالية. عن الكمال. و عما يضاؤه. و هي نفوس البله في هذا

الفصل.

و اعلم أن من القدماء من زعم أنها تفتنى؛ لأن النفس أنما تبقى بالصور المرتسمة فيها<sup>٢</sup>.

فالخالية عنها معطلة. و لامعطّل في الوجود. ولكن الدلائل الدالة على<sup>٣</sup> بقاء النفوس

الناطقة تقتضي نقيض<sup>٤</sup> هذا المذهب.

ثم القائلون ببقائها قالوا: إنها تبقى غير متأذية؛ لخلوها عن أسباب التأذي. و الخلاص

فوق الشقاء.

فإذن هي في سعة من رحمة الله تعالى.

و يوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله: «أكثر أهل الجنة

البله<sup>٥</sup>».

١. الظاهر من ترجمة عبد السلام بن محمود بن أحمد الفارسي أن في العبارة سقطاً؛ لأنه قال مترجماً: و

يمكن استكي آخر كاروى را اهليت سمادت (وى را استعداد سمادت. نسخة) تمام يافتن حاصل شود

آن سمادت كى عارفان را باشد. و اين جمله كى يرشرديم امكانى است. اعتماد را نشايد. ولكن عدة

نسخ مخطوطة مصححة عندنا توافق ما في متن الكتاب.

٢. فالصور ليست بهارضة لها بل تصير عين ذاتها.

فالارتسام بمعنى تحققها في جوهر ذاتها و عين هويتها. و هذا معنى اتحاد النفس بما كسبت أو اكتسبت.

فافهم.

٣. به جهت تجرد.

٤. با آن كه او ادراك ذات خود لامحاله كند.

٥. چون مناقض رحمت ندارند. في ص ٣٦ رسائل غزالي: أكثر أهل الجنة الآله وأهل العليين ذوا الألباب.

و في شادة «بله» سفينة البحار: عن جعفر عن آبائه عليه السلام أن النبي ﷺ قال «دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها

البله».

ثم إنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك وكانت ممّا لا يدرك إلاّ بالآلات<sup>١</sup> جسمانيّة. فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام أخرى. ولا يخلو إمّا أن لا تصير مبادئ صورة لها. وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه.

أو تصير فتكون نفوساً لها. وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيطلبه الشيخ. أمّا المذهب الأوّل<sup>٢</sup> فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد<sup>٣</sup> وذكر أنّ بعض أهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول<sup>٤</sup> - وأظنّه يريد الفارابي - قال قولاً ممكناً.

وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيّون<sup>٥</sup> لا يعرفون غير البدنيّات<sup>٦</sup>. وليس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلّق بها عن الأشياء<sup>٧</sup> البدنية. أمكن أن يحلّتهم تشوقهم إلى البدن. ببعض الأبدان، التي من شأنها أن تتعلّق بها الأنفس: لأنّها<sup>٨</sup> طالبة بالطبع. وهذه مهياة.

وهذه الأبدان ليست بأبدان: إنسانية. أو حيوانية.

لأنّها لا يتعلّق بها إلا ما يكون نفساً لها.

فيجوز أن تكون أجراماً سماوية.

لأنّ تصير هذه الأنفس: أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها.

١. نه عقليه.

٢. الذي يقول بأنّ النفس لا تصير مبدأ للتدبير.

٣. وأما المذهب الثاني فسيأتي في المتن الآتي حيث يقول: «و أما التناسخ في أجسام...» إلى آخره. و يقول الشارح المحقق في الشرح: «وهذا هو المذهب الثاني».

٤. في الفصل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه، ص ١١٤، الطبعة الأولى. و راجع في البحث عن المقام الفصل السابع من الباب العاشر من رابع الأصفار، ص ١٣٦.

٥. فقد مرّ منا غير مرّة أنّا لشيخ في متون زبره العقلية ناظر إلى أقوال المعلّم الثاني، وله عناية عظيمة به. نه عقليون.

٦. وسيأتي في الفصل السادس من النمط التاسع أيضاً.

٧. بلّكه بايد تعلّق به بدن گیرند.

٨. چون بدنيون اند.



فإن هذا لا يمكن<sup>١</sup>.

بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل.

ثم تخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده، وفي و همه.

فإن كان اعتقاده في نفسه و أفعاله، الخير، شاهدت الخيرات الأخروية، على حسب ما تخيلتها<sup>٢</sup>.

و إلا شاهدت العقاب كذلك.

قال: «و يجوز<sup>٣</sup> أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء و الأدخنة، و لا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً<sup>٤</sup>، الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به، لا بالبدن».

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور.

و لولا مخافة التطويل لأوردته بعبارة.

و الشيخ جوز بعد ذلك أن يفضي التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد، الذي للعارفين.

ولي في أكثر هذه المواضع نظر.

قوله: «و أما التناسخ<sup>٥</sup> في أجسام من جنس ما كانت<sup>٦</sup> فيه، فمستحيل، و إلا لاقتضى<sup>٧</sup> كل مزاج نفساً تفيض إليه، وقارنتها النفس المستنسخة.

فكان لحيوان واحد نفسان<sup>٨</sup>.

١. لأنه يصير تناسخاً كالأول. كما قال المحقق السبزواري (قده).

٢. أي صور بهمة.

٣. بيان لقوله: «أو ما يشبهه...».

٤. يعني الروح البخاري.

٥. ص ٥٩ شرح گلشن راز لا همجي:

تناسخ زان سبب كفر است و باطل

که آن از تنگ چشمی گشته حاصل

٦. أي النفس.

٧. حجت أولى.

٨. قال عز من قائل: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» - الأحزاب آية ٥.

ثم ليس<sup>١</sup> يجب أن يتصل كل فناء<sup>٢</sup> يكون.

ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام، عدد<sup>٣</sup> ما يقارنها من النفوس.

ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة، تستحقّ بدنًا واحدًا.

فتتصل به.

أو تتدافع عنه متمانعة.

ثم أبسط هذا، واستغن بما تجده في مواضع أخرلنا.

وهذا هو المذهب الثاني.

وقد أورد على إبطاله حجتين:

إحداهما: أن يقال لما ثبت<sup>٤</sup> أن تهيو الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل

المفارقة، ثبت أن كل مزاج بدني، يحدث؛ فأنا يحدث معه نفس لذلك البدن. فإذا فرضنا أن

نفساً تناسختها أبدان، كان للبدن المستنسخ نفسان:

إحداهما: المستنسخة.

و الثانية: الحادثة معه.

فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان.

وهذا محال.

لأن النفس هي التي تدبر البدن، و تتصرف فيه، و كلّ حيوان يشعر بشيء واحد يدبر

بدنه، و يتصرف فيه.

وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بذاتها، ولا تتصرف في البدن،

١. حجت ثمانية.

٢. كه يكي بيمرد و ديگرى در هماندم جايش را بگيرد.

٣. بلكه أقل أو أكثر.

٤. يعنى البرهان الثاني وهو قوله: «ثم ليس يجب...» إلى آخره.

٥. في أواخر النمط الثاني ط ١ الفصل الثاني والعشرين و الفصل السادس والعشرين و في أوائل النمط الثالث الفصل السادس.

فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن،

فلا تكون نفساً له،

هذا خلف.

و الحجة الثانية: أن يقال: النفس المستنسخة:

إما أن تتصل بالبدن الثاني، حال فساد البدن الأول.

أو تتصل به قبله بزمان.

أو بعده بزمان.

فإن اتصلت به في تلك الحالة<sup>١</sup>:

فإما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة. أو يكون قد حدث قبله.

وإن كان قد حدث في تلك الحالة:

فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة، وعدد الأبدان الحادثة، في جميع الأوقات،

متساوية.

أو يكون عدد النفوس أكثر.

أو يكون أقل.

و على التقدير الأول: يجب أن يتصل<sup>٢</sup> كل فناء بدن، بكون بدن آخر، و يجب أيضاً أن

يكون عدد الكائنات من الأبدان، عدد الفاسدات منها.

وهما محالان، فضلاً عن أن يكونا واجبيين.

و على التقدير الثاني<sup>٣</sup>: تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد:

إما متشابهة في استحقاق الاتصال به أو مختلفة.

والأول<sup>٤</sup> يقتضي: إما اتصال الكل به؛ فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة، و قد مرّ بطلانه.

١. أي حالة فساد البدن.

٢. در نزد فساد آن این حادث شود.

٣. اکثر باشند.

٤. متشابه.

وإما أن تدافع و تمناع فيبقى الكلّ غير متّصل ببدن بعد فساد البدن الأوّل، وقد فرضناها متّصلة. هذا خلف.

والثاني<sup>١</sup> يقتضي اتّصال البعض وبقاء البعض غير متّصلة<sup>٢</sup>، و يعود الخلف.

و على التقدير الثالث لا يخلو<sup>٣</sup>:

إمّا أن تتّصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتّى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره، وهذا محال.

أو يبقى بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلانفس. وهو أيضاً محال.

أو تتّصل بعض النفوس ببعض الأبدان و تحدث للبعض الآخر نفوس أخرى. و يلزم منه محالان.

أحدهما: اتّصال تلك النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولويّة<sup>٤</sup>.

والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّة دون بعض من غير أولويّة.

وإن اتّصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة، فذلك البدن لا يخلو:

إمّا أن يكون ذا نفس أخرى.

أو لا يكون.

و يلزم على الأوّل اتّصال نفسين ببدن واحد.

و على الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطل عنها.

و أمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان، فجواز كونه معطلاً في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الأزمنة، و لاحتاج إلى القول بالتناسخ<sup>٥</sup>.

و أيضاً لا يخلو:

١. مختلفة.

٢. به جهة تدافع.

٣. أقلّ باشند.

٤. ترجيح بلا مرجح.

٥. وتعلّق به بدن آخر.

إثماً أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعداً.  
أولم يكن.

و يلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج. و تعود المحالات المذكورة.

و على الثاني<sup>١</sup> أن يتخصّص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليها، و هو محال.

و هاهنا قد تمّت الحجّة الثانية.

و الشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله: «ثم أبسط هذا» يعني البرهان الثاني.

و إلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «و استغن بما تجده في مواضع أخر لنا».

١. كه موقوف بر حدوث مزاج مستعد نباشد.

## [ الفصل الثامن عشر ]

إشارة<sup>١</sup>

«أجل مبتهج<sup>٢</sup> بشيء هو الأول بذاته؛ لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاته،  
الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم.  
وهما منبعاً الشرّ. ولا شاغل له عنه.  
والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما.  
والشوق هو الحركة إلى تنميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجهه،  
كما تتمثل في الخيال.  
غير متمثلة من وجهه، كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام  
التمثل الحسي للأمر الحسي.  
فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما، وفاته شيء ما.  
وأمّا العشق فمعنى آخر.  
والأول عاشق لذاته معشوق لذاته عُشيق من غيره أو لم يُعشق، ولكنه ليس

---

١. في هذا الفصل ناظر إلى كلام الفارابي في المدينة الفاضلة ويكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد في ذاته  
أجله غيره أولم يجله عظمه غيره أو لم يحظمه، مجده غيره أم لم يمجده - إلى قوله: «فهو المحبوب الأول  
والمعشوق الأول أحبه غيره أولم يحبه وعشقه غيره أولم يعشقه».  
وقال في المقام: «واللذة التي لم يلتذ بها الأول لذة لانهم نحن كنهها ولا تدري مقدار عظمها». فراجع  
أوائل المدينة الفضيلة ص ١٥ - ص ١٨.

٢. الابتهاج عبارة عن نفس الإدراك وهو سبحانه أجل مبتهج بذاته ص ٣٠٩ عين اليقين للفيض (ره) ط  
رحلي بل وفي مأثور آخر: «سبحان من لبس البهجة والجمال» (مفاتيح الجنان)

لا يُعَشِّقُ من غيره، بل هو معشوق لذاته من ذاته و من أشياء كثيرة غيره».

لما فرغ من بيان أحوال النفوس في المعاد - وقد تقرر فيما مضى أنَّ وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي - أراد أن يبيِّن ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك.

فذكر أنَّها مترتبة في خمس مراتب:

أولها: مرتبة الواجب الأول تعالى.

وإنما ترك لفظة اللذة، واستعمل بدلها الابتهاج؛ لأن إطلاقها على الواجب الأول، وما يليه<sup>١</sup>، ليس بمتعارف عند الجمهور.

وإنما كان الأول أجَلَّ مبتهَج بشيء<sup>٢</sup>؛ لأن كماله هو الكمال الحقيقي لاغير.

وإدراكه هو الإدراك التام فقط.

فعلى القاعدة المذكورة، يكون ابتهاجه بذاته، أكمل الابتهاجات على الإطلاق.

واعلم: أن كل خير مُؤَثِّر.

وإدراك المؤثر، من حيث هو مؤثر، حب له.

والحب إذا أفرط، سمي عشقا.

وكَلِّمَا كان الإدراك أتم.

والمدرَك أشد خيرية.

كان العشق أشد.

و الإدراك التام، لا يكون إلا مع الوصول التام.

فالعشق التام، لا يكون إلا مع الوصول التام.

١. كما يأتي قول الشيخ عن قريب: فليس ينسب إلى الأول الحق و لا إلى التالي الخ غرضي من هذا الكلام أنَّ الصواب في عبارة المتن الآتية التاليين لا التاليين كما أنَّ النسخ المصححه المخطوطه كذلك.

٢. أجَلَّ مبتهَج بشيء هو الأول بذاته. ففي البند ٦٥ من الجوشن الكبير: اللهم إني أسألك باسمك يا ستار يا غفار يا قهار يا جبار يا صبار يا باز يا مختار يا فتاح يا نفاخ يا مرتاح. والمرتاح من الروح بالفتح أي النشاط و الابتهاج و قوله سبحانه: قروح و ريخان و جئت نعيم، ولذلك سمي المروحة مروحة من الزَّوَج، هذا لأنها آلة الترويع و الانبساط.

ويكون ذلك - على مامر -: لذة تامة.

وابتهاجاً تاماً.

فإذن العشق الحقيقي، هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما. هي المعشوقة.

ثم لما كان الشوق عندنا لازماً<sup>١</sup> من لوازم العشق، وربما يشتهه أحدهما بالآخر. أشار إلى الشوق أيضاً.

وذكر أنه: الحركة إلى تميم هذا الابتهاج.

ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق: حاضراً من وجه، غائباً من وجه.

ثم أثبت العشق الحقيقي للأول تعالى، لحصول معناه هناك.

فإنه الخير المطلق.

وإدراكه لذاته أتم الإدراكات.

ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور؛ لأنه

مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء، و المحققين من أهل الذوق.

وزَّهه تعالى عن الشوق؛ إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء.

وبَيَّن أنه عاشق لذاته، معشوق لذاته، من غير وقوع كثرة فيه.

وأنه معشوق أيضاً لغيره، بحسب إدراك الغير له.

واعترض الفاضل الشارح:

بأن الحب:

إن كان هو الإدراك، كان قولكم:

إدراك الكامل يوجب حبه.

استدلالاً بالشيء على نفسه.

١. إنما قال: «عندنا» لأن المجردات العقلية لبراءتهم عن القوة والاستعداد لا يتحقق فيهم الشوق كما

سيصرح به الشيخ بقوله: «فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أولياته الخ».

وفي الدعاء: «اللهم غير سوء حالنا بحسن حالك» فله سبحانه حسن الحال، وحسن الحال عبارة أخرى عن

كونه سبحانه أجمل مبتهج بشيء هو الأول بذاته.



وإن كان غيره، كان إدراك الأول لكماله، مخالفاً لإدراك غيره لكمال آخر.

والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام.

فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب<sup>١</sup>.

وإدراكه تعالى غير موجب له.

والجواب: أن الحب ليس هو الإدراك فقط.

بل هو إدراك المؤثر، من حيث هو مؤثر.

وإدراك الكمال، أنما يوجب حبه؛ لكون الكمال مؤثراً.

ولما كان الكمال، وإدراكه، موجودين للأول تعالى، حكموا بنبوت الحب هناك.

قوله: «ويتلوه المبتهجون به، وبذواتهم، من حيث هم مبتهجون به.

و هم الجواهر العقلية القدسية.

فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خُصّ أوليائه القدسيين شوق».

هذه هي المرتبة الثانية.

وهي مرتبة العقول.

وإنما لم ينسب الشوق إليها، لبراءتها عن القوة.

قوله: «و بعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين.

فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون. و من حيث هم مشتاقون

فقد يكون لأصناف منهم أذى ما.

و لما كان الأذى من قبله<sup>٢</sup> كان أذى لذيقاً.

و قد تحاكى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال أذى

الحكمة والدغدغة. فلربما خيل ذلك<sup>٣</sup> شيئاً منه بعيداً.

١. الذي هو غير الإدراك.

٢. معشوق.

٣. أي كون الذي لذيقاً.

و مثل هذا الشوق مبدأً حركيةً ما، فإن كانت تلك الحركة مخلصّة إلى النيل بطل الطلب و حقّت البهجة.

و النفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجلّ أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق.  
اللهم إلّا في الحياة الأخرى».

و هذه هي المرتبة الثالثة، و هي مرتبة النفوس الناطقة الفلكيّة و الكاملة من الإنسانيّة مادامت في الأبدان.

و قد أثبت لهم العشق و الشوق معاً، و بحسب الشوق، الأذى.  
و ذكر أنّ الأذى لما كان من قبل المعشوق، كان أذى لذيقاً و الأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق أنما يكون عنده لذيقاً؛ لأنّه يتصوّر وصول أثر المعشوق به إليه. و وصول الأثر<sup>٢</sup> أثر الوصول.

و شبه هذا الأذى اللذيق بأذى الحكّة و الدغدغة.  
ثمّ ذكر أنّ ذلك تشبيه بعيد. و ذلك لوجهين:  
أحدهما: أنّ الأذى و اللذة في الدغدغة جسمانيّان و هاهنا عقليّان.  
والثاني: أنّ الأذى و اللذة في الدغدغة متبائنّان في الوجود و الحس لا يميّز بينهما؛ لتماقبيهما فيتخيّلهما معاً و هاهنا متّحدان.

و الباقي ظاهر.

قوله: «وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة:

بين جهتي الربوبيّة و السفالة<sup>٣</sup> على درجاتها.

١. لكن أين نيل به تمام نرسد پس هیچ شوق به پایان نرسد.

٢. أي الشيخ.

٣. مثل پیغام المعشوق، و نعم ما قاله العارف البارع بهاها طاهر الميراني: «دل عاشق به پیغامی بسازد».

٤. پست.

ثمّ تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المبخوسة<sup>١</sup> التي لامفاصل لرقابها المنكوسة<sup>٢</sup>.

وهاتان المرتبتان هما الباقيتان، وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة و الناقصة. والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذّيها في المعاد. على مامر<sup>٣</sup>. وألفاظه ظاهرة.

١. المبخوسة - بالباء الموحدة ثم الخاء المعجمة - من البخس - كم قيمت - و المبخوسة صفة للنفوس. قال عز من قائل: «قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً - إلى قوله - فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً» - الكهف آية ١٠٤ - ١٠٦.

٢. وهؤلاء النفوس المبخوسة المنكوسة يحشرون منكوسين ولا وزن لهم قال عز من قائل: «ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم» - (١٣ السجدة) و قال: «فلا تقيم لهم يوم القيمة وزناً» (كهف ١٠٦).

٣. في الفصل الثالث عشر من هذا النمط عند قوله: «تنبيه: واعلم أن رذيلة النقصان...» إلى آخره.

## [ الفصل التاسع عشر ]

### تنبيه

«فإذا نظرت في الأمور و تأملتھا، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية: كمالاً يخصه.

و عشقاً إرادياً أو طبعياً لذلك الكمال، و شوقاً طبعياً<sup>١</sup> أو إرادياً إليه إذا فارقه،  
رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية.  
و هذه جملة، و ستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً».

---

١. و كان المحقق الشارح الخواجه نصير الدين أيضاً قائلاً بأن لجميع الأشياء إدراكات وإرادة و شعوراً.  
٢. أي إذا فارق كل شيء كماله الذي يخصه، أو إذا فارق كمال الشيء ذلك الشيء و المقصود أن لذلك الشيء عشقاً لذلك الكمال و شوقاً إليه عند فوات ذلك الكمال عنه كما فسر العبارة بهذا الوجه الشارحان. أعني الشارح المحقق و الفاضل الشارح و «رحمة» منصوبة على التعليل أو التمييز. أي لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه الخ رحمة من العناية الأولى.  
و العناية قد فسرت في الفصل الثاني و العشرين من النمط السابع ص ٧٠٢ و ما بعدها.  
و في بعض النسخ: إذا ما فارقه.

و في بعضها: إذا فارقت و تأنيث الفعل باعتبار الأشياء و الضمير البارز راجع إلى الكمال.  
و في بعض النسخ: إذا قارنه أو قارنته بالقاف على أن تكون كلمة رحمة فاعل «قارن» أو قارنت كما ترجم العبارة بهذا الوجه عبدالسلام الفارسي بهذا الوجه و قال: تنبيه چون نظر کنی اندر چیزها و تأمل کنی، هر چیزی را از چیزهای جسمانی کمالی بینی خاص وی و او را عشقی یابی ارادی یا طبیعی بدان کمال چون رحمتی از عنایت اول تعالی با وی مقرون شود بدان سبیل کی عنایت است و تو آن دانستهای و این سخن اگر چه مجمل گفتیم اما آن را در علوم تفصیل است. فنسخته کانت هکذا: إذا فارقه رحمة من عناية الاول تعالی و بعض نسخ الترجمة کان هکذا: چون رحمتی از جهت عنایت اول با وی مقارن باشد.

لما فرغ عن بيان مقاصده، وقد تقرّر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة و  
الشوق لبعضها، أراد أن ينبّه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية.

فذكر ذلك إجمالاً، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة، المشتمة على إثبات  
الكمالات الأولى والثانية لجميع أنواع الأجسام البسيطة والمركبة، وكيفية حركاتها نحوها  
بالإرادة أو الطبيعة.

وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثّرةً عندها<sup>١</sup>. فهي عاشقة بالقياس إليها ومشتاقة  
إليها إذا فارقتها.

و ألفاظه ظاهرة.

وللشيخ رسالة لطيفة في العشق<sup>٢</sup> يبين فيها سريانه في جميع الكائنات.

١. أي عند جميع أنواع الأجسام.

٢. في الكنى والألقاب للمحدّث القنّي في ابن سينا: «و ممن تلمذ عليه الحكيم الماهر الكامل أبو عبد الله  
المعصومي الذي قال ابن سينا في حقّه: أبو عبد الله مَنّي بمنزلة أرسطاطاليس من أفلاطون» وهو الذي  
كتب ابن سينا رسالة العشق باسمه.

كشكول الشيخ البهائي (الطبع لنجم الدولة، ص ١١): الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا صَنَّف رسالة في  
العشق أطنب فيها المقال وذكر فيها أن العشق لا يختصّ بنوع الإنسان، بل هو سارٍ في جميع الموجودات  
من الفلكيات والعنصریات والمواليد الثلاث: المعدنيات والنباتات والحيوان.

بحسب در عشق و أقوال عشاق در عشق در نامه دانشوران ناصري در شرح حال أبو عبد الله معصومي و در  
شرح حال شيخ داود أنطاكي.

[النمط التاسع]

في مقامات العارفين ]



## النمط التاسع: في مقامات العارفين

لما أشار في النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها، أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني، وبيّن كيفية ترقّهم في مدارج سعاداتهم، ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم. وقد ذكر الفاضل الشارح: أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب؛ فإنه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده.

١. در دعای کمیل: «یا غایة آمال العارفين» و این نمط در شرح حال عارف و بیان وصولش به غایت أمل او است و هم آن قدوه عارفین در همان دعا فرماید: «فهبني يا الهی و سیدی و مولای و ربی صبرت علی عذابك فكيف أصبر علی فراقك».

ای فراق تو همچو نار مؤصده  
تا بگویم شرح درد اشتیاق  
در مناجات جناب خواجه عبدالله أنصاری است که: الهی چون آتش فراق داشتی به آتش دوزخ چه کار داشتی. این بنده حسن حسن زاده آملی گفته است:

مسترسانم ز آتش ای بهشتی  
که من خود آه آتش سوز دارم  
مناجات دوازدهم از مناجات خمسہ عشر امام سجاده: مناجات عارفین است فی الفص الشیخی ص ۱۱۳ من شرح فصوص القیصری: «فمن فهم المراتب و المقامات لم یسرہ قبول مثل هذا الکلام. المراتب هی مراتب الولاية و النبوة و الرسالة و المقامات هی مقامات أصحابها أي أصحاب تلك المراتب، فقول الشيخ في مقامات العارفين هي مقامات أصحاب المراتب فانهم».

ص ۱۱۱ ج ۱ ط ۲ أسفار حاشیه مولی إسماعیل زه: «الفرق بین المنزل و المقام هو الفرق بین الحال و الملكة».

از در دوست تا بکعبه دل  
عاشقانرا هزار و یک منزل  
البيت للسنائي في حديقته.



## [ الفصل الأول ]

### تنبيه

«إِنَّ للعارفين مقامات و درجات يَخْصُون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم<sup>١</sup> و هم في جلايب من أهدانهم، قد نضوها و تجردوا عنها إلى عالم القدس. و لهم أمور خفية فيهم و أمور ظاهرة عنهم. يستكبرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها. و نحن نقصّها عليك<sup>٢</sup>».

الجلياب: الملحفة.

و الجلياب ما يَنْغَطَّى به من ثوب و غيره.

و نضاً الثوب أي خلعه.

---

١. و قد أخذ الشيخ كلامه هذا من مشكاة الولاية العلوية حيث قال علي عليه السلام في صفة الزهاد: «كانوا قوماً من أهل الدنيا و ليسوا من أهلها فكانوا فيها كمن ليس منها» آخر الخطبة ٢٢٨ من النهج. و حيث قال عليه السلام لكميل بن زياد: «صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى» المختار ١٤٧ من باب الحكم و المواعظ من النهج.

٢. و اعلم يا مبتغي سبيل الرشاد أنَّ رسالتنا في لقاء الله تعنيك في حل رموز طائفة من مقامات العارفين. و الرسالة مطبوعة بتمامها في المجلد التاسع عشر من تكملة شرحنا على نهج البلاغة، فراجع. در دهای کمیل امیرالمؤمنین عليه السلام فرماید: «یاغایة آمال العارفين...» و این نمط در شرح حال عارف و بیان وصولش به غایة أمل او است.

مجلس ٣٧ مالی مفید: مؤمن تا بذکر خدا است در نماز است. «خوشا آنان که دائم در نمازند». باسناده عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال: «لا يزال المؤمن في صلاة ما كان في ذكر الله عز وجل قائماً كان أو جالساً أو مضطجعاً. إن الله تعالى يقول: الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتذكرون في خلق السموات و الأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار».

و المراد من قوله: «فكانتهم وهم في جلايب من أبدانهم. قد نضوها و تجردوا عنها إلى عالم القدس: أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان، لكنّها كأن قد خلعت تلك الجلايب و تجردت عن جميع الشوائب الماديّة، و خلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان و الشرور.

«و لهم أمور خفيّة فيهم» هي مشاهداتهم لما تمجّز عن إدراكه الأوهام و تكلّ عن بيانه الألسنة، و ابتهاجاتهم بما لا رأت عين و لا سمعت أذن.

و هو المراد من قوله عزّ من قائل: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ»<sup>١</sup>.

«و أمور ظاهرة عنهم» هي آثار كمال و إكمال تظهر من أقوالهم و أفعالهم و آيات تختصّ بهم، التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات و الكرامات.

و هي أمور «يستنكرها من ينكرها» أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها و لا يقربها.

«و يستكبرها من يعرفها» أي يستظمنها من يقف عليها و يقربها.

قوله: «فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، و سرد عليك فيما تسمعه قصّة لسلامان و أبسال»<sup>٢</sup>.

١. قال ابن عباس: هذا ما لا تفسير له فالأمر أعظم و أجلّ ممّا يعرف تفسيره، و قد ورد في الصحيح عن النّبى ﷺ قال: إنّ لله يقول: «أعددتّ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر» ثمّة ما أطلّفتكم عليه اقرأوا إن شئتم «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قوّة أعين» السجدة الآية ١٧. رواه البخاري و مسلم جميعاً.

٢. رسم پیشینیان چنین بود که حقائق را از زبان بی‌زبانان برشته تحریر در می‌آوردند تا هر کسی بفراخور فهم خویش از آن نتیجه گیرد و گوینده را نیز در اعمال غرض فسحت و وسعتی باشد چنانکه کتاب کلیله و دمنه و منطق الطیر و مرزبان نامه و موش و گربه و نظائر آنها بدین مقصود تألیف شده است. باب الحماة المطبوعة از کتاب کلیله و دمنه در بیان حال نفس ناطقه انسانی است و از قدیم الدهر نفس ناطقه را به کبوتر تشبیه می‌کردند شیخ بزرگوار در قصیده عینیه فرموده است:

هبطت إلیک من المحل الأرفع  
و مثاله سبزواری نیز فرموده است:

ألا یا أيها الورقا ثری تتوی اطلمن عنها  
که اندر عالم قدسی تو را باشد نشیمنها

این تشبیه از جهت شباهت داشتن نفس ناطقه به کبوتر است در چند چیز که درجایش گفته آمد. این

→ سینا رسالة الطیر را نیز به همان منظور باب الحمامة المطوقه نوشته و شیخ فریدالدین عطار آنرا به فارسی و نظم به نام منطق الطیر در آورده است و نیکو کتابی صنعت کرده است و از این افسانه‌ها باید سر و لب آنها را دریافت که افسانه بهانه است به قول عارف رومی:

ای برادر قصه چون پیمانه است      معنی اندر وی پسان دانه است

دانه معنی بگمرد مرد عقل      ننگرد پیمانه را اگر گشت نقل

قصه سلامان و ابدال نیز از اینگونه افسانه‌ها است. عارف جامی این قصه را در دفتر دوم سلسله الذهب به نظم در آورده است و از گفتارش برمی آید که داستان ساختن جامی باستانی و از دانشمندان یونان است. نخستین گفتار جامی این است: ابتدای حکایت و پیدا شدن شاه سلامان و عجائب آن حکیم دانا؛

شهریاری بود در یونان زمین      چون سکندر صاحب تاج و نگین

بود در عهدش یکی حکمت شناس      کاخ حکمت را قوی کرده اساس

الخ.

در حرف سین لغتنامه دهخدا در سلامان و ابدال آورده است: نام عاشق و معشوق. داستانی است که اصل آن یونانی بوده. در جزوه نسخ خطی کتابخانه موزه بریتانیا نسخه‌ای از قصه سلامان و ابدال موجود است که ترجمه آن از یونانی به عربی به حنین بن اسحق نسبت داده شده است.

أبو عبید جوزجانی در فهرست مصنفات شیخ رئیس رساله‌ای به نام سلامان و ابدال آورده است. و شیخ در رساله‌ای بن یقظان سلامان و آسال (یا ابدال) نام می‌برد. این قصه را باید در روایات بنی اسرائیل یافت مثلاً در تلمود یا جاهای دیگر؛ چه شباهت کلمه سلامان به سلیمان و شباهت کلمه ابدال به ابدال و ابی شالیوم نهایت قریب و انطباق از همه احتمالات سابقه است. این بود آنچه که خیلی به اختصار از لغت نامه دهخدا آورده‌ایم. حنین از دانشمندان بنام زمان مأمون بود که کتب بسیاری را از یونانی به عربی ترجمه کرد و خود دارای مؤلفات بسیار است وی در سنه ۲۶۴ ه. ق. وفات یافته است. و معلوم است که حیرت فاضل شارح از عدم اطلاع وی بر وجود چنین قصه بوده است. و آن که خواجه در شرح فرموده است و الابدال التحریم الخ، ظاهر آن چنین می‌نماید که باید ابدال را به کسر اول خواند ولی در نسخ چاپی رساله‌ای بن یقظان در مصر آسال آمده است و احتمال از لغت نامه مذکور هم که کلمه ابدال به ابدال و ابی شالیوم قریب است دلیل بر فتح اول آن است و قیاس آن با لغت عربی وفق نمی‌دهد. و آنکه خواجه فرمود ثم انی أقول قد وقع الی بعد تحریر هذا الشرح قصتان الخ در چاپ سنگی تهران معروف به چاپ حاج شیخ رضا در حاشیه این عبارت نوشته آمد که هذه العبارة إلى قول الشيخ تنبيه لیست فی بعض نسخ الكتاب. و این بنده گوید که بفضل خداوند متعال چندین نسخه از شرح اشارات خطی در کتابخانه محترم موجود است یکی از آن نسخه‌ها این

→ داستان را ندارد چنانکه محشی مذکور تذکر داده است و دوباره نوشته شده و بدان الحاق شده است و به خط مرحوم عبدالحسین ذوالریاستین نعمة اللهی است. باید درباره قصه سلمان و ابراهیم و تحقیقات در پیرامون آن رساله‌ای جداگانه نوشت تا این توفیق رفیق چه نیک بختی شود. شب جمعه ۲۱ محرم ۱۳۹۶ هـ ق.

نسخه‌ای که ترجمه حنین است در سئ ۱۳۲۶ با نئه رساله که اسناد به شیخ رئیس داده شد در مصر طبع شده است و عنوان آن مجموعه چنین است: تسع رسائل في الحكمة والطبعميات تأليف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا. و في آخرها قصة سلمان و ابراهیم ترجمها من اليوناني حنين بن اسحاق. انتهى. ولی ناگفته نماند که رساله سوم آن رسائل به این عنوان است الرسالة الثالثة في القوى الإنسانية وإدراكاتها. این رساله از فص سی و چهارم تا آخر فص پنجاه و هفتم فصوص فارابی است که به غلط یکی از رسائل این سينا دانسته شد. به شرح این بنده بر فصوص فارابی رجوع شود.

از رسائل مشهور ابوعلی سينا سه قصه ذیل است: ۱- قصه سلمان و ابراهیم که عبدالرحمن جامی آن را به فارسی منظوم کرده. ۲- رسالة الطیر که قصه حکمی است و همان است که شیخ فریدالدین عطار بنام منطق الطیر به رشته نظم در آورده. ۳- قصه حی بن یقظان که ابوعلی سينا آن را موقی که در همدان محبوبس بوده تألیف کرده و یکی از شاگردان او آن را تفسیر کرده است. (ص ک). که مقدمه رساله معراجیه شیخ).

مرحوم میرزا عبدالحسین طبیب در کتاب مطرح الأنظار في تراجم أطباء الأعصار (ص ۱۲۹) گوید: أبو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجاني در علم طب و فلسفه و دیگر فنون حکمت خبرت و بصیرت کامل داشته مولد آن حکیم اجل جوزجان است که از توابع بلخ شمرده می‌شود و از تلامذ شیخ رئیس بن سينا است و تا آخر عمر شیخ رئیس حکیم مزبور از متابعت و مصاحبت او دست نکشید. اغلب حالات و گزارشات و ترجمه احوال شیخ را ابو عبیدالله به تحریر آورده و نیز زمانی که شیخ در همدان و اصفهان متصدی امر وزارت بود و به جهت کثرت مشاغل دولتی نمی‌توانست به امر تألیف کتب به درستی پرداخت نماید جمع و ترتیب اکثری از مصنفات شیخ با آن حکیم بوده و هم دیباجه و عنوان کتاب شفا از مسطورات او است و فاتهش در سال ۴۳۸ هـ سال بعد از وفات شیخ در همدان اتفاق افتاد. انتهى.

مرحوم مدرس تبریزی در ریحانة الادب (ص ۲۸۵ ج ۱) در ترجمه ابو عبیدالله جوزجانی گوید: جوزجان که جوزجانان هم گویند به فتح اول یکی از نواحی بزرگ بلخ. الخ.

در نامه دانشوران در پایان ترجمه ابو عبیدالله جوزجانی (ص ۴۱۶ ج ۲ طبع ناصری) جوزجان باجمیم معجمه و واو و زای معجمه و جیم بعد از او الف و نون شهر بزرگی است از شهرهای بلخ بین مرو رود و ←

فاعلم أنَّ سلامان مثل ضرب لك<sup>۱</sup>.

و أنَّ أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله.

ثمَّ حلَّ الرمز إن أطق<sup>۲</sup>.

سرد الحديث، أي أتى به على ولائه. وفلان يسرد الحديث: إذا كان جيّد السباق له.

و سلامان: شجرة، و اسم لموضع، و هو أيضاً من أسماء الرجال.

و الأبسال: التحريم، و أبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته، و البسل: الحبس و

المنع، و قيل: البسل: المُخلّى.

قال الفاضل الشارح في هذا الموضع:

إنَّ ما ذكره الشيخ من جنس الأحاجي<sup>۳</sup> التي تذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشيء

→ بلخ و متعلقات بسیار دارد و نام قصه آن جا یهودیه است و از شهرهای آن ملک کلارود است که محل قتل یحیی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام است در ارغونه که از قراء آنجاست اتفاق افتاد چنانکه دعبیل خزاعی در آن قصیده که از او معروف است گفته و قبر بارض الجوزجان محلها و مزار یحیی در آنملک مشهور است. الخ.

في معجم البلدان لياقوت الحموي: جوزجانان و جوزجان هما واحد بعد الزای جیم، و في الأولى نونان و هو اسم كورة واسعة من كور بلخ بخراسان و هي بين مروالروذ و بلخ. الخ. پس در زمان یاقوت جوزجان جزو خراسان بود و همچنین ابن اثیر در لباب گوید: الجوزجانی هذه النسبة إلى مدينة بخراسان ممايلي بلخ يقال لها جوزجانان والنسبة اليها جوزجاني. آنکه گفت شهر بزرگی است از شهرهای بلخ و این که گفت هذه النسبة إلى مدينة بخراسان هر دو یکی شهر است و هر دو صحیح گفتند زیرا خراسان در قدیم شامل آن نواحی نیز بود.

ابن الأعرابي هو أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي الكوفي صاحب اللغة، و من تصانيفه كتاب النوادر و هو كبير، ولد في الليلة التي مات فيها أبو حنيفة و ذلك في رجب سنة خمسين و مائة على الصحيح و توفي سنة ۲۳۱ بسرّ من رأى ثقلناه من تاريخ ابن خلكان باختصار (ص ۳۰۶ ج ۴ طبع بيروت) و قد ترجم ابن الأعرابي في نامه دانشوران (ص ۶۰۲ ج ۱ من الطبع الناصري).

۱. از برای نفس تو.

۲. اگر بتوانی.

۳. لغز، چیستان که به جهت امتحان در آرند.

أحجوة بالضمّ على أفمؤله و أحجية بالياء: چیستان أحاجی جمع متهی الإرب. کأمنیة و أمانی - معیار اللغة.

اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيمكن الاهتداء منها إليه، ولاهي من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور، و أمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه.

فإذن تكليف الشيخ حلّه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب<sup>١</sup>.

قال:

و أجد ما قيل فيه: إن المراد بسلامان آدم عليه السلام، و بأبسال الجنة. فكأنه قال: المراد بآدم نفسك الناطقة، و بالجنة درجات سعادتك، و بإخراج آدم من الجنة عند تناول البرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات.

وأقول: كلام الشيخ مشعر بوجود قصّة يذكر فيها هذان الاسمان، و تكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً، و يظفر بذلك النبل على كمال بعد كمال؛ ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، و تطبيق أبسال على مطلوبه ذلك، و تطبيق ماجرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحلّه.

و يشبه أن تكون تلك القصّة من قصص العرب؛ فإنّ هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم و حكاياتهم.

و قد سمعت بعض<sup>٢</sup> الأفاضل بخراسان أنّه يذكر أنّ ابن الأعرابي<sup>٣</sup> أورد في كتابه

١. چون که خود شیخ اصطلاح کرده است و کسی نداند که چه اراده کرده است. و عبارت فاضل شارح چنین است: «فظهر ما ذكرنا أنّ قول الشيخ: ثم حلّ الرمز إن أطلعت» ظلم و أنّه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب».

٢. هو أفضل الدين نظام الدين الباجرمي الخراساني. جاجزم - بعد الألف جيم أخرى مفتوحة وراء ساكنة و مهم - بلدة لها كورة واقعة بين نيسابور و جُوزين و جُرجان تشتمل على قرى كثيرة و بلد حسن و ينسب إليها جماعة من أهل العلم في كل فنّ، كذا في معجم البلدان.

٣. ابن الأعرابي هذا هو ما ذكره ابن بابويه في باب ما يجب فيه الدية من كتاب من لا يحضره الفقيه حيث قال في أوائل ذلك الباب في دية الأنف إذا قطع المارن: «وجدت في كتاب ابن الأعرابي في صفة خلق الإنسان أنّ المارن ما لان من غضروفه، و النضروف هو الرقيق الأبيض كالعظم يكون في المارن و المارن كلّ غضاريف».

الموسوم بالنوادر قصّة ذكر فيها رجلان وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير، اسمه سلامان، والآخر مشهور بالشّر من قبيلة جرهم.

فقدى سلامان؛ لشهرته بالسلامة وأُنقذ من الأسر<sup>١</sup> وأُسل<sup>٢</sup> الجرهمي؛ لشهرته بالشرارة حتّى هلك.

و سار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإسبال صاحبه.

و أنا لا أتذكّر ذلك المثل، و لم يتفق لي مطالعة القصّة من الكتاب المذكور.

وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هاهنا، لكنّها دالّة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر و حكايات العرب.

فإن كان ذلك كذلك فسلامان و أسبال ليسا متما وضمهما الشيخ على بعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو، بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصّة فافهم من لفظتي سلامان و أسبال المذكورتين فيها نفسك و درجتك في العرفان، ثم اشتغل بحلّ الرمز - و هو<sup>٣</sup> سياقة القصّة - تجدها مطابقة لأحوال العارفين.

فإذن الأمر بحلّ الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، إنّما هو موقوف على استماع تلك القصّة.

و حينئذ لعلّه يكون متما يستقلّ العقل بالوقوف عليه و الاهتداء إليه.

ثمّ إنّي أقول<sup>٤</sup>: قد وقع إليّ بعد تحرير هذا الشرح قصّتان منسوبتان إلى سلامان و إسبال: إحداهما؛ وهي التي وقعت أولاً إليّ ذكر فيها أنّه كان في قديم الدهر ملك ليونان و الروم و مصر، وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم، وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة فتدبّر الحكيم حتّى تولّد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له، و سّماه

١. «أشهر» ريسمانى كه أسيران رابا آن بند كنند. كثر اللفّة.

٢. محبوس مانند.

٣. حلّ رمز.

٤. غير از آنچه كه از بعض افاضل خراسان شنیده بود؛ هذه العبارة إلى قول الشيخ «تنبيه المعرض...» ليست في بعض نسخ الكتاب.

سلامان و أرضعته امرأة اسمها أبسال و ربتّه، و هو بعد بلوغه عشقها و لازمها، و هي دعتّه إلى نفسها إلى الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه أبوه عنها و أمره بفارقتها. فلم يطمع و هربا معا إلى ماوراء بحر المغرب.

وكان للملك آله يطلع بها<sup>١</sup> على الأقاليم و ما فيها و يتصرّف في أهاليها، فاطلع بها عليهما و رزق لهما و أعطاهما ما عاشا به و أهملهما مدة.

ثم إنّه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاقي كلّ إلى صاحبه و لا يصل إليه مع أنّه يراه فتعذّبا بذلك.

و فطن سلامان به<sup>٢</sup> و رجع إلى أبيه معذراً و نبّهه أبوه على أنّه لا يصل إلى الملك الذي رشح<sup>٣</sup> له مع عشق أبسال الفاجرة و إلفه بها.

فأخذ سلامان و أبسال كلّ منهما يد صاحبه و ألقيا نفسيهما في البحر، فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك، و غرقت أبسال و اغتمّ سلامان.

ففزع الملك إلى الحكيم في أمره، فدعاه الحكيم و قال: أطعني، أوصل أبسالا إليك. فأطاعه و كان يريّه صورتها فيتسلّى بذلك رجاء وصالها، إلى أن صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزهرة<sup>٤</sup>، فأراها الحكيم إيّاها بدعوته لها، فشغفها حبّاً<sup>٥</sup> و بقيت معه أبداً فتنفّر عن خيال أبسال و استعدّ للملك بسبب مفارقتها.

فجلس على سرير الملك، و بنى الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحداً للملك و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصّة مع جثتهما<sup>٦</sup> فيهما.

و لم يتمكّن أحد من إخراجها غير أرسطو، فإنّه أخرجها بتعليم أفلاطون. وسدّ الباب، و

١. به نكته ٦٥٤ كتاب ما هزار و يك نكته نگاه كنيد.

٢. أي بفعل الملك.

٣. أي هُتِن، أي ترتيب دادة شد.

٤. و روحانيّتها.

٥. فرو گرفتن عشق است جوانب دل را.

٦. أي بعد موتها.



انتشرت القصة. ونقلها حنين بن إسحاق من اليونانيّ إلى العربيّ.  
وهذه قصة<sup>١</sup> اخترعها أحد من عوأم الحكماء؛ لينسب كلام الشيخ إليه على وضع  
لا يعلّق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك؛ لأنّها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعّال.  
والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه ممّا فوقه.  
وسلامان هو النفس الناطقة. فإنّه أفاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات.  
وأبسال هو القوة البدنيّة الحيوانيّة التي بها تستكمل النفس وتألّفها.  
وعشق سلامان لأبسال: ميلها إلى اللذات البدنيّة.  
ونسبة أبسال إلى الفجور: تعلّق غير النفس المتعيّنة بمادّتها بعد مفارقة النفس.  
وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب: انغماسهما في الأمور الفانيّة البعيدة عن الحقّ.  
وإمهالهما مدّة: مرور زمان عليهما كذلك.  
وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن  
أفعالها بعد سنّ الانحطاط.  
ورجوع سلامان إلى أبيه: التفتّن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل.  
وإلقاء نفسيهما في البحر: تورّطهما في الهلاك، أمّا البدن فلانحلال القوى والمزاج، و  
أمّا النفس فلمشايعتها إيّاه.  
وخلص سلامان: بقاؤها بعد البدن.  
وأطلّاعه على صورة الزهرة: التنازها بالابتهاج بالكمالات العقليّة.  
وجلسه على سرير الملك: وصولها إلى كمالها الحقيقيّ.  
والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادّة الجسمانيّتان.  
فهذا تأويل القصة.  
وسلامان مطابق لما عني الشيخ، وأمّا أبسال فغير مطابق؛ لأنّه أراد به درجة العارف في  
العرفان. وهاهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال.

فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها.

وأما القصة الثانية وهي التي وقعت إليّ بعد عشرين سنة من إتمام الشرح، وهي منسوبة إلى الشيخ. وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإنّ أبا عبيد الجوزجانيّ أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصّة سلامان و أبسال له.

و حاصل القصة أنّ سلامان و أبسال كانا أخوين شقيقين<sup>١</sup>، وكان أبسال أصغرهما سنّاً، وقد تربّى بين يدي أخيه، ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدّباً عالماً عفيفاً شجاعاً قد عشقته امرأة سلامان، وقالت لسلامان: أخلطه بأهلك ليتعلّم منه أولادك.

فأشار<sup>٢</sup> عليه سلامان بذلك و أبى أبسال من مخالطة النساء.

فقال له سلامان: إنّ امرأتني لك بمنزلة أمّ، و دخل عليها و أكرمتها، و أظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض أبسال من ذلك و درت أنّه لا يطاوعها، فقالت لسلامان: زوّج أخاك<sup>٣</sup> بأختي فأملكها<sup>٤</sup> به، و قالت لأختها: إنّني ما زوّجتك بأبسال ليكون لك خاصّة دوني بل لكي أساهمك<sup>٥</sup> فيه<sup>٦</sup>.

و قالت لأبسال: إنّ أختي بكر حيّة لا تدخل عليها نهراً و لا تكلمها إلّا بعد أن تستأنس

١. مرحوم حيدر قلی قاجار در زیر عبارت ترجمه کرده است برادر وار. انتهى.

و حال اینکه معنی شقیق برادر است در متهی الارب گوید: شقیق کامبر برادر کانه شق نسبه من نسبه. و نیز مرحوم حيدر قلی قاجار در حاشیه آن گفته است: گویا توأم مراد باشد چونکه توأم در نخست متصل آید و بعد از آن متصل نمایند اینانرا. انتهى. قصه سلامان و ابسال در نامه دانشوران ج ٢ ص ٤١٢ نیکو ترجمه شده است در ترجمه عبارت فوق گوید: سلامان و ابسال دو برادر بودند زیاده از حد چنانکه با یکدیگر شقیق و مهربان بودند. پس شقیقین با لقا و القاف است نه بقافین.

٢. أي أمره و دلّ علیه؛ لأن صلة الإشارة إذا كانت «على» تفيد هذا المعنى.

٣. که أبسال باشد.

٤. أقول: النسخ كلّها متفقة في أن العبارة هاهنا كانت: «فأملكها به». و في العبارة الآتية: «أملكها به» بناء التأنهت.

٥. مساهمه تیر قرعه زدن با هم متهی الارب. یعنی در این تیر قرعه زدن هر دو سهم داشته باشیم.

٦. هر دو سهم داشته باشیم.

بك، و ليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها، فدخل أبسال عليها فلم تملك نفسها، فبادرت تضم صدرها إلى صدره فارتاب أبسال و قال في نفسه: إن الأبهكار الخفريات<sup>١</sup> لا يفعلن مثل ذلك.

و قد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم، فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها، فازعجها<sup>٢</sup> و خرج من عندها و عزم على مفارقتها.

و قال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد فإني قادر على ذلك، و أخذ جيشاً و حارب أمماً، و فتح البلاد لأخيه برأ و بحرأ شرقاً و غرباً من غير منة عليه. و كان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

و لثا رجع إلى وطنه، و حسب أنها نسيته عاودت إلى المعاشقة و قصدت معانقته، فأبى و أزعجها.

و ظهر لهم عدو فوجّه سلامان أبسالاً إليه في جيوشه، و فرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة، ففعلوا، و ظفر به الأعداء و تركوه جريحاً و به ذماء<sup>٣</sup> حسبوه ميتاً، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش و ألقته حلبة ثديها و اغتذى إلى أن انتعش<sup>٤</sup> و عوفى.

و رجع إلى سلامان و قد أحاط به الأعداء و أذلّوه، و هو حزين من فقد أخيه، فأدركه أبسال و أخذ الجيش و العدة<sup>٥</sup> و كرّ على الأعداء و بدّدهم و أسر عظيمهم و سوى الملك لأخيه.

ثم و اطأت<sup>٦</sup> المرأة طابخه و طاعمه و أعطتهما مالاً، فسقياه السمّ فمات، و كان صديقاً كبيراً نسباً و علماً و عملاً.

١. شرمكين.

٢. برخيزا تیدن وی را. أزعجه: از جای بر کند آن را و بی آرام ساخت. منتهی الإرب.

٣. بالفتح ممدودة: بقية الروح في المذبوح الصحاح.

٤. افاقه يافت، برخاست.

٥. أسباب حرب.

٦. توطئه كرد.

و اغتَمَّ من موته أخوه، و اعتزل من ملكه و فَوَّضَ إلى بعض معاهديه.  
 و ناجى رَبِّه فَأَوْحَى إِلَيْهِ جَلِيَّةُ الْحَالِ، فسقى المرأة و الطابع و الطاعم ثلاثهم<sup>١</sup> ما<sup>٢</sup> سقوا  
 أخاه و درجوا. فهذا ما اشتملت عليه القصة.  
 و تأويله: أَنْ سَلامان مثل للنفس الناطقة و أَسْبالاً للعقل النظريّ إلى أَنْ حصل عقلاً  
 مستفاداً، و هو درجتها في العرفان إِنْ كانت تترقّى إلى الكمال.  
 و امرأة سلامان: القوة البدنيّة الأتّارة بالشهوة و الغضب المتّحدة بالنفس صائرة شخصاً<sup>٣</sup>  
 من الناس.  
 و عشقها لأَسْبال: ميلها إلى تسخير العقل، كما سَخَرَت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها  
 في تحصيل مآربها الفانية.  
 و إِيَاؤُهُ: انجذاب العقل إلى عالمه.  
 و أختها التي أملكته<sup>٤</sup>: القوة العمليّة المستاءة بالعقل العمليّ المطيع للعقل النظريّ، و هو  
 النفس المطمئنّة.  
 و تلبسها نفسها بدل أختها: تسويل<sup>٥</sup> النفس الأتّارة مطالبها الخسيسة و ترويجها على  
 أنّها مصالح حقيقيّة.  
 و البرق اللامع من الغيم المظلم: هي الخطفة الإلهيّة التي تسنح في أثناء الاشتغال  
 بالأُمور الفانية، و هي جذبة من جذبات الحقّ.  
 و إزعاجه للمرأة: إعراض العقل عن الهوى.  
 و فتحه البلاد لأخيه: اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت و الملكوت، و ترقّيها  
 إلى العالم الإلهيّ و قدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنّها و في نظم أُمور

١. هر سه شان را.

٢. مفعول به «ما سقى».

٣. أي القوة مع النفس.

٤. أملكته أي النفس الناطقة التي هي سلامان، وقال أنفأ: أملك أي سلامان.

٥. آراسته کردن. كثر اللفظ.

المنازل والمدن؛ ولذلك سمّاه بأوّل ذي قرنين فإنّه لقب لمن كان يملك الخاققين<sup>١</sup>.  
ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسيّة والخياليّة والوهميّة عنها<sup>٢</sup> عند عروجها إلى  
الملأ الأعلى، وتور تلك القوى لعدم التفاتة إليها.  
وتغذيته بلبين الوحش: إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم.  
واختلال حال سلامان لفقده أبسالا: اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلاً بما  
فوقها.

ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيره البدن.  
والطابخ هو القوة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام.  
والطاعم هو القوة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن.  
وتواطؤهم على هلاك أبسال: إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر<sup>٣</sup> مع استعمال  
النفس الأمارة بإيهاها؛ لازيد الاحتياج بسبب الضعف والعجز.  
وإهلاك سلامان إيهاها: ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان  
الغضب والشهوة وانكسار غادتيهما.  
واعتراله الملك و تفويضه إلى غيره: انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن تحت  
تصرّف غيره.

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ.  
ومما يؤيد أنّه قصد هذه القصّة أنّه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصّة سلامان  
وأبسال، وذكر قيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لإبسال وجه امرأة  
سلامان حتّى أعرّض عنها.  
فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصّة وما أوردت القصّة بمباراة الشيخ؛ لئلا يطول الكتاب.

١. أي المشرق والمغرب.

٢. أي عن النفس.

٣. أرذل العمر وقت يبرى ويى قوتى.

## [ الفصل الثاني ]

تنبيه

«المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يُخصّ باسم الزاهد.  
و المواظب على نفل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخصّ باسم العابد.  
و المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه،  
يخصّ باسم العارف.

و قد يتركّب بعض هذه مع بعض».

طالب الشيء يبتدئ بإعراض عمّا يعتقد أنّه يبعد عن المطلوب، ثمّ بإقبال على ما يعتقد  
أنّه يقرب إليه، و ينتهي عند وجدان المطلوب.

فطالب الحقّ يلزمه في الابتداء أن معرض عمّا سوى الحقّ، لاسيّما ما يشغله عن الطلب  
أعني متاع الدنيا و طيباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقربه من الحقّ، و هو عند الجمهور  
أفعال مخصوصة هي العبادات.

و هذان هما الزهد و العبادة باعتبار<sup>١</sup>، و التبرّي و التوّلي باعتبار.

ثمّ إنّ إذا وجد الحقّ، فأوّل درجات وجدانه هي المعرفة.

فإذن أحوال طلاب الحقّ هي هذه الثلاثة؛ و لذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها.

ثمّ إنّ هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الانفراد، و قد توجد على سبيل

---

١. أي باعتبار الهمم، أي هم الجمهور.

فالأول هو الزاهد، و الثاني العابد، و هما عند العارف التبرّي عن غير الحقّ، و التوّلي به.  
أو يقال: الأمران - أعني الإعراض و الإقبال - باعتبار أنهما فعلان هما الزهد و العبادة، و باعتبار أنّه  
ترتب عليهما البراءة و القرب هما التبرّي و التوّلي.

الاجتماع، و ذلك بحسب اختلاف الأغراض.

و الاجتماعات الثنائیة تكون ثلاثة، و الثلاثیة واحداً.

و إلى ذلك أشار الشیخ بقوله: «و قد یتركّب بعض هذه مع بعض».

## [ الفصل الثالث ]

### تنبيه

«الزهد عند غير العارف معاملةٌ مّا، كأنّه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة.  
و عند العارف تنزّه مّا عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، و تكبّر على كلّ شيء غير  
الحقّ.

و العبادة عند غير العارف معاملةٌ مّا، كأنّه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في  
الآخرة هي الأجر و الثواب.

و عند العارف رياضةٌ ما لهيمه و قوى نفسه المتوهّمة و المتخيّلة؛ ليجزّها  
بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ، فتصير مسالمة<sup>١</sup> للسرّ الباطن حينما  
يستجلي الحقّ لاتنازعه<sup>٢</sup>.

فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، و يصير ذلك ملكة مستقرّة كلّما شاء السرّ  
أطلع على نور الحقّ<sup>٣</sup> غير مزاحم من الهمم<sup>٤</sup>، بل مع تشييع منها له، فيكون<sup>٥</sup> بكلّيته  
منخرطاً في سلك القدس».

لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة، أراد أن ينبّه على غرض العارف و  
غير العارف من الزهد و العبادة؛ ليطاير الفعلان بحسبه.

---

١. بي معارض، تابع، تسليم.

٢. يعنى قوى منازعه با سرّ نكتند.

٣. وعبد السلام فارسى نیز چنین ترجمه کرده است: تاهر وقت كه خواهد او را اطلاع افتد بر نور حق.

٤. قصود.

٥. أي العارف.



فذكر أن الزهد و العبادة من غير العارف معاملتان؛ فإنَّ الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع.

و العابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجرة.

فالعلان مختلفان. لكنَّ الغرض واحد<sup>١</sup>.

و أمّا العارف فزهده في الحالة<sup>٢</sup> التي يكون فيها متوجّهاً إلى الحقّ معرضاً عمّا سواه تنزّه<sup>٣</sup> عمّا يشغله عن الحقّ إيثاراً لما قصده.

و في الحالة<sup>٤</sup> التي يكون فيها ملتفتاً من الحقّ إلى سواه تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ استحقاراً لما دونه.

و أمّا عبادته<sup>٥</sup> فارتياض لهممه التي هي مبادئ إرادته و عزماته<sup>٦</sup> الشهوانيّة و الفضبيّة و غيرهما و لقوى نفسه الخياليّة و الوهميّة؛ ليجرّها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسماني و الاشتغال به إلى العالم العقليّ مشيئة إياه عند توجّهه إلى ذلك العالم.

و لتصير تلك القوى معوّدة<sup>٧</sup> لذلك التشيع، فلا تنازع العقل و لاتزاحم السرّ حالة المشاهدة.

فيخلص العقل إلى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته<sup>٨</sup> من الفروع و القوى منخرطة معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب.

١. كه همان مقصود آخرت است.

٢. خبر است.

٣. مبتدأى آن است.

٤. خبر مبتدأ «تکبّر».

٥. أي عبادة العارف.

٦. من العزم جمع القزّة بالتحريك.

٧. عادت داده شده.

٨. پس محاکات امور قدسی کنند و آن عکوس را بروز دهند، نه چون خواب مشوب کنند.

## [ الفصل الرابع ]

### في إثبات النبوة

إشارة

«لما لم يكن الإنسان<sup>١</sup> بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه<sup>٢</sup>، إلا بمشاركة آخر من

١. إشارة لما لم يكن الإنسان» إلخ. قد تقدّم منامراً أنّ الشيخ الرئيس قد ناظر في كتبه إلى كلمات المعلم الثاني الفارابي (قده) وفي هذا الفصل ناظر إلى ما حرّره من كلام الشيخ الهوناني تلميذ أرسطاطاليس زينون الكبير في رسالته المصنوعة في المبدأ والمعاد، وتلك الرسالة طبعت مع عدة رسائل للفارابي في حيدرآباد الدكن ففي الفصلين الرابع والخامس منها المعنونين بقوله: الرابع في النبوة والخامس في الشرح ما هذا لفظه:

(الرابع في النبوة)

والنفس القدسية النبوية تكون في ابتداء الغاية في ابتداء نشوئها تقبل الفيض في دفعة واحدة، ولا يحتاج إلى ترتيب قياسي، والنفس التي لا تكون قدسية تقبل العلوم البديهية بالواسطة وتقبل غيرها من العلوم بطريق قياسي.

النبّي يضع السنن والشرائع يأخذ الأمة بالترغيب والترهيب، يعرفهم أنّ لهم إلهاً مجازياً لهم على أفعالهم يثيب الخير ويعاقب على الشر ولا يكلفهم بعلم ما لا يحتملونه، فإنّ هذه الرتبة التي هي رتبة المعلم أعلى من أن يصل إليها كل أحد. قال معلّم أرسطاطاليس حكاية عن معلمه أفلاطون: إن شأق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ طائر، وصادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر.

(الخامس في الشرح)

ويوجب النبي عليهم منبهات الأفعال كالصلاة والزكاة ففي الصلاة تضرع وتجريد واستعداد لقبول فيض الرحمة وتذكر لله ورسوله، وفي الزكاة عدل وإنصاف وإمداد للفقراء وبه يبقى النظام الكلّي المحفوظ في العالم في سائر العبادات ما فيه صلاح للأخلاق وتجريد للنفس وتنزيه عن العوائق، و

بني جنسه، و بمعاوضة و معارضة تجربان بينهما يفرع كل واحد منهما صاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير،

و كان ممّا يتعسّر إن أمكن،

وجب<sup>٢</sup> أن يكون بين الناس معاملة و عدل يحفظه شرع، يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه.

و وجب<sup>٤</sup> أن يكون للمحسن و المسيء جزاء من عند القدير الخبير.

فوجب معرفة المجازي<sup>٥</sup> و الشارح.

→ فوائد يطول الكلام في وجه الحكمة في واحدة منها فقد ورد الشرع به، و نحن نبينه على وفق ما أمر به الشرع و النبي، و هو منقسم الى لذات عقلية و لذات حسية كما قال أفلاطون: لكل امرئ كما في غده ما يرجوه في يومه. هذا كلامه في المقام صلوات الله تعالى عليهم أجمعين.

و اعلم أن في الصحف العرفانية نهجاً آخر في إثبات النبوة أشمخ من النهج الذي سلكه أرباب المعقول، كما حرره الشيخ في هذا الفصل، و ذلك النهج العرفاني يطلب في الفصل الثاني عشر من مقدمات شرح القيصري على فصوص الحكم للشيخ الأكبر، و ذلك الفصل في النبوة و الرسالة و الولاية (ص ٤٥ ط إيران، ح - الأملي) من كلام بعض الحكماء: كما أنّ المزاج لا يتحصل إلا بتكافؤ العناصر الأربعة و اجتماعها على تأليف و انتظام كذلك نظام الحياة الدنيا التي هي وسيلة إلى الدار الآخرة لا يتحصل إلا بانتظام أحوال أربعة اصناف من الخلق يعبرون مجرى العناصر الأربعة:

الأول: أرباب العلم و المعارف الذين هم سبب قوام الدين و الدنيا، و هم كالماء في العناصر.

و الثاني: أصحاب السيف و أهل البأس و الشجاعة، و هم بمنزلة النار في الطبايع.

الثالث: أهل المعاملة كالنجار و الصناع الذين هم سبب معيشة النوع، و هم بمثابة الهواء فيها.

الرابع: أرباب الزراعة و الفلاحة الذين بهم تترتب الأقوات، و هم كالأرض فيها. و كما أنّ زيادة بعض العناصر و خروجه عن حدّ المقرّر يؤدي إلى فساد المزاج كذلك الحال في هؤلاء الاصناف الأربعة إذا خرج عن حدّه (الكشكول للشيخ البهائي ص ٤٩٨ ط إيران).

٢. أقول: للفصل الأول من المقالة الخامسة من نفس الشفاء في خواصّ الإنسان، و أول ما أتى بها في ذلك الفصل هو تفصيل ما في هذا الفصل من الإشارات فراجع (ج ١ ط رحلي ص ٣٤٦)، و قوله: «يفرع كل واحد...» بالعين المهملة، و في منتهى الأرب: «فارغ مددگار و یاری گر؛ إفرار کفالت أهل خود کردن».

٣. جواب «لما لم يكن».

٤. عطف على قوله: «وجب أن يكون».

٥. يعني به الحق تعالى.

و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة.

ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود، و كرّرت عليهم؛ ليسمحفظ التذكير بالتكرير، حتّى استمرّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع.

ثمّ زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى.

ثمّ زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصّوا بها فيما هم مولّون وجوهم شطره.

فانظر إلى الحكمة، ثمّ إلى الرحمة و النعمة، تلحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثمّ أقم و استقم.

لما ذكر في الفصل المتقدّم أنّ الزهد و العبادة أنّما يصدران من غير العارف لا كساب الأجر و الثواب في الآخرة، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر و الثواب المذكورين.

فأثبت النبوة و الشريعة، و ما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء؛<sup>١</sup> لأنّه مستفّرغ عليهما وإثبات ذلك مبنيّ على قواعد.

و تقريرها: أن تقول: الإنسان لا يستقلّ وحده بأمور معاشه؛ لأنّه يحتاج إلى غذاء و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من أولاده الصغار و غيرهم.

وكّلها<sup>٢</sup> صناعيّة لا يمكن أن يرتبها<sup>٣</sup> صانع واحد إلّا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً إياها<sup>٤</sup> أو يتعسّر إن أمكن، لكنّها تبيسر لجماعة يتعاونون و يتشاركون في تحصيلها يفرع كلّ واحد منهم صاحبه عن بعض ذلك، فيتّم بمعارضة<sup>٥</sup>، و هي أن يعمل كلّ واحد مثل ما يعملها الآخر، و معاوضة و هي أن يعطي كلّ واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله.

١. يعنى بر طريقه عقل نه قل.

٢. غذا و مسكن وسلاح.

٣. ترتيب دهد.

٤. غذا و مسكن و سلاح.

٥. و مقابلة.

فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيَّشه إلى اجتماع مؤدٍّ إلى صلاح حاله.  
و هو المراد من قولهم: «الإنسان مدنيّ بالطبع» و التمدّن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع<sup>١</sup>.

فهذه قاعدة.

ثم نقول: و اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة و عدل؛ لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه، و يفضّض على مَنْ يزاحمه في ذلك، و تدعوه شهوته و غضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج و يختلّ أمر الاجتماع.

أمّا إذا كان معاملة و عدل متّفق عليهما لم يكن كذلك. فإذا نأبذّ منهما.  
و المعاملة و العدل لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة، إلّا إذا كانت لها قوانين كليّة<sup>٢</sup>.  
و هي الشرع،

فإذن لابدّ من شريعة.

و الشريعة في اللغة: مورد الشاربة.

و إنّما سُمّي المعنى المذكور بها؛ لاستواء الجماعة في الانتفاع منه.

و هذه قاعدة ثانية.

ثم نقول: و الشرع لابدّ له من واضع يقنّن تلك القوانين، و يقرّرها على الوجه الذي ينبغي. و هو الشارع<sup>٣</sup>.

ثم إنّ الناس لو تنازعوا<sup>٤</sup> في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه.

فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة<sup>٥</sup>؛ لمطيعه الباقون في قبول

١. يعني بالطبع يحتاجون الى الاجتماع، لأنّ تجتمعوا في بلده.

٢. في مادة ف ر ع من مجمع البحرين: «في الحديث الصحيح عن زرارة وأبي بصير عن الباقر والصادق عليه السلام قالوا: علينا أن نلقي إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا».

٣. آيين گذار.

٤. آن گوید: قانون من صحيح است و این گوید: از آن من.

٥. كه فرمان وي را گردن بنهند.

الشرعية.

و استحقاق الطاعة أنما يتقرر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه.

و تلك الآيات هي معجزاته.

و هي إمّا قوليّة وإمّا فعليّة، و الخواصّ للقوليّة أطوع، و العوامّ<sup>١</sup> للفعليّة أطوع.

و لا تتمّ الفعليّة مجرّدة عن القوليّة؛ لأنّ النبوة و الإعجاز لا يحصلان من غير دعوة

إلى خير.

فإذن لا بدّ من شارع هو نبيّ ذو معجزة.

و هذه قاعدة ثالثة.

ثمّ إنّ العوامّ و ضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب

النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدّمون على

مخالفة الشرع.

و إذا كان للمطيع و العاصي ثواب و عقاب أخرويّان يحملهم الرجاء و الخوف على

الطاعة و ترك المعصية.

فالشرعية لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به.

فإذن وجب أن يكون للمحسن و للمسيء جزاء من عند الإله:

التقدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم و أقوالهم و أفعالهم.

و وجب أن تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة على المحتثلين للشرعية، في

الشرعية.

و المعرفة العامّة قلّما تكون يقينيّة فلا تكون ثابتة، فوجب أن يكون معها سبب حافظ

لها، و هو التذكّار المقرون بالتكرار.

و المشتمل عليهما أنما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكرّرة في أوقات متتالية،

١. يقول العارف القيومي في دفتر الرابع من المثنوي في ذلك:

کورسد در جان هر با گوش و کر

پند فعلی خلق را جذاب تر

كالصلوات و مايجري مجراها.

فإذن يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق مدبر خبير.

و إلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق.

و إلى الاعتراف بوعد و وعيد أخرويين.

و إلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله.

و إلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى تستمر بذلك

الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع.

وهذه قاعدة رابعة.

ثم إن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى<sup>١</sup> لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في جميع

الأوقات و الأزمنة. و هو المطلوب.

و هو نفع لا يتصور نفع أعم منه<sup>٢</sup>.

و قد أضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنياوي الأجر الجزيل الأخروي

حسباً و وعدوه.

و أضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل و الأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور<sup>٣</sup>.

فانظر إلى الحكمة، و هي تبقية النظام على هذا الوجه،

ثم إلى الرحمة و هو إبقاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم.

و إلى النعمة و هي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما.

تلاحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه أي تغلبك و تدهشك، ثم أقم

أي أقم الشرع، و استقم، أي في التوجه إلى ذلك الجناب المقدس.

١. كه به حسب عنايت خالق نظام و دانا به آنست و به وجه كمال دهد.

٢. به جهت آن كه انتظام نوع خواه انسان، و خواه جن.

٣. في الفصل الثاني من هذا النمط: «و المنصرف بفكره...» إلى آخره؛ و كما قال في هذا الفصل: «المنفعة التي خصوا بها...» إلى آخره.

و اعترض الفاضل الشارح فقال:

إن عنيتم بالوجوب في قولكم: لَمَّا احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده. الوجوب الذاتي، فهو محال.

وإن عنيتم به أنه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة<sup>١</sup> فهو ليس بمذهبيكم<sup>٢</sup>.

وإن عنيتم به أنه سبب للنظام الذي هو خيرٌ ما، وهو تعالى مبدأ لكل خير.

فإذن وجب وجود ذلك عنه، فهو أيضاً باطل؛ لأن الأصل<sup>٣</sup> ليس بواجب<sup>٤</sup> أن يوجد، وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فإن ذلك أصلح.

و أيضاً قولكم: «إن المعجزات دالة على أن الشارع من قبل الله». غير لائق<sup>٥</sup> بكم؛ لأن سبب المعجزات عندكم أمر نفساني يحصل للأنبياء ولأضدادهم من السحرة، كما يجيء في النمط العاشر.

و يمتاز النبي عن ضده بدعوته إلى الخير دون الشر، والتمييز بين الخير والشر عقلي.

فإذن لادلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء.

و أيضاً القول «بأن المعجز دال على صدق صاحبه» مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية. وأنتم لا تقولون به.

و أيضاً<sup>٦</sup> القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم؛ فإن عقاب المعاصي

١. من باب اللطف.

٢. بله فاعل موجب دانيه.

٣. يعني أن اللطف حسن و تركه قبيح و تاركة يستحق المذمة، و هذا أنما يستقيم لو كان الفاعل مختاراً، و أما إذا كان موجباً - كما هو مذهبكم - فالفاعل الموجب لا يستحق المذمة في ترك الحسن أي اللطف.

٤. بحال النظام و خيريته.

٥. چون توحيد.

٦. خير.

٧. عبارته كانت هكذا: «و أيضاً فلأن المعجزات أنما تدل على الصدق؛ لأنها قائمة مقام تصديق الله إياه، و هذا مبني على أنه تعالى عالم بالجزئيات و فاعل بالاختيار، و القوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام؟».



عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا مع فواتها عنها.

و يلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه.

و الجواب<sup>١</sup> على أصولهم:

أما عن الأول: فبأن نقول: استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كافٍ في إثبات إثنية تلك الأفعال، و لذلك يعملون الأفعال بغاياتها، كتمرير بعض الأسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غايتها.

فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحَّ التعليل بها.

و أمّا قوله: «الأصلح ليس بواجب» فنقول عليه: الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض، و الأول<sup>٢</sup> واجب دون الثاني.

و ليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القهليل، كما مرّ.

و أمّا عن الثاني: فبأن نقول: الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية و فعلية كما مرّ، و المعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة.

فإذن اقتران الفعلية بالقولية خاصّ بهم، و هو دالّ على صدقهم.

و أمّا عن الثالث: فبأن نقول - مضافاً إلى ما مرّ من القول في العلم و القدرة - إنّ مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس، فهي مقتضية لتصديق أقوالهم.

و أمّا عن الرابع: فبأن نقول: ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس، هي المقتضية لتعدّدها.

و نسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثمّ اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة و النبوة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش

١. حاصل جوابه: اختيار الثالث، كما في الأفعال نظراً إلى غاياتها. السيد السند.

٢. كه بالنسبة در كل واجب است و در وی خير كثير است، و ترك خير كثير شر كثير است به خلاف در بعض.

الإنسان إلّا به، إنّما هي أمور لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش و  
المعاد إلّا بها.

و الإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروريّ وإن كان  
ذلك النوع منوطاً بتقلّب<sup>١</sup> أو ما يجري<sup>٢</sup> مجراه.  
و الدليل على ذلك تمّشّ سكّان أطراف المعمورة بالسياسات الضروريّة.

## [ الفصل الخامس ]

### إشارة

«العارف يريد الحقَّ الأوَّلَ لشيءٍ غيره، و لا يؤثر<sup>١</sup> شيئاً على عرفانه. و تعبده له فقط؛ و لأنّه مستحقٌّ للعبادة؛ و لأنّها نسبة شريفة إليه<sup>٢</sup> لا لرغبة أو رهبة<sup>٣</sup>.

و إن كانتا فيكون المرغوب فيه<sup>٤</sup> أو المرهوب عنه<sup>٥</sup> هو الداعي و فيه المطلوب. و يكون الحقّ ليس الغاية بل الوسطة إلى شيء غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه».

١. اختيار نمی‌کند.

٢. لقد روي في الأخبار أنّه عليه السلام لما عرج به و وصل إلى ما وصل إليه من المقامات السنية و الدرجات الرفيعة، أوحى الله تعالى إليه و قال: بهم أشرفك؟ فقال عليه السلام: أريد أن تشرفني بأن تنسيني إلى نفسك، فنزل: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً» الآية (شرح فاضل شارح فخر رازی).

خواجہ عبداللہ أنصاری گوید: الہی اگر یکبار گویی بندہ من از عرش بگذرد خندہ من.

٣. في الجامع الصغير للسيوطي: «الدنيا حرام على أهل الآخرة و الآخرة حرام على أهل الدنيا، و الدنيا و الآخرة حرام على أهل الله» (فرعن ابن عباس) انتهى قوله: «فر» يعني به أنّ الحديث منقول من مسند الفردوس للدلمي كما بيّنه في صدر الكتاب.

و في كشكول الشيخ البهائيؑ ص ٢٦٨ من طبع نجم الدولة: روي عن رسول الله ﷺ:

الدنيا حرام على أهل الآخرة و الآخرة حرام على أهل الدنيا و هما حرامان على أهل الله.

دنسيا و آخرت به نگاہی لبروختیم سودا چنان خوش است که یک جا کند کسی این حدیث شریف را به همین هیأت شارح محقق در آخر آغاز و انجام نقل کرده است. به تعلیقات ما بر آن رجوع شود.

٤. جنت.

٥. نار.

لما ذكر غرض العارف و غير العارف من الزهد و العبادة، و أثبت مبادئ غرض غيره  
 - أعني الثواب و العقاب - أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده.<sup>١</sup>  
 فنقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان<sup>١</sup> بالقياس إليه.  
 إحداهما لنفسه خاصة، و هي محبته<sup>٢</sup> لذلك الكمال.  
 و الثانية لنفسه و بدنه جميعاً، و هي حركته في طلب القرية إليه.  
 و الشيخ عبّر عن الأوّل بالإرادة و عن الثاني بالتعبّد.  
 و ذكر أنّ إرادة العارف و تعبّده يتعلّقان بالحقّ الأوّل جلّ ذكره لذاته، و لا يتعلّقان بغيره  
 لذات ذلك الغير، بل إنّ تعلّقاً بغير الحقّ تعلّقاً لأجل الحقّ أيضاً.  
 فقوله: «العارف يريد الحقّ الأوّل لاشيء غيره» بيان لتعلّق إرادته بالحقّ لذاته.  
 وقوله: «و لا يؤثر شيئاً على عرفانه» أي لا يؤثر شيئاً<sup>٣</sup> غير الحقّ على عرفانه؛ فإنّ الحقّ  
 مؤثر على عرفانه؛ لأنّ العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف<sup>٤</sup>، على ما صرح به<sup>٥</sup> فيما يجيء،  
 و هو قوله «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني».  
 وكلّ ما هو مؤثر و ليس بمؤثر لذاته، فهو مؤثر لا محالة لغيره، فالعرفان مؤثر لغيره،  
 و ذلك الغير هو الحقّ لا غير.  
 فإذاً الحقّ مؤثر على العرفان.  
 وإنّما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه؛ لأنّ غير العارف يؤثر نيل  
 الثواب<sup>٦</sup> و الاحتراز<sup>٧</sup> عن العقاب على العرفان، فإنّه يريد العرفان لأجلهما.

١. وصفان.

٢. صفت نفساني.

٣. كما قال قرة عين العارفين: «ما عبدتك طمعاً لجنتك، ولا خوفاً من نارك، بل وجدتلك أهلاً لذلك».  
 إلهي زاهد از تو حور می خواهد قصورش بین به جنت می گریزد از درت یارب شعورش بین

٤. العلم حجاب الله الأكبر.

٥. في الفصل العشرين من هذا النمط.

٦. رغبة.

٧. رهبت.

أما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه إلا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه.  
 وقوله: «و تعبد له فقط» إشارة إلى تعلّق عبادة العارف أيضاً بالحق فقط.  
 فإن قيل: هذا يناقض ما ذكره فيما مر، وهو أنّ عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى  
 جناب الحق، وهو غيره، فإن جرّ القوى إلى جناب الحق ليس هو الحق ذاته.  
 قلنا: مراده ليس أنّ العارف لا يقصد في تعبدّه غير الحق مطلقاً، بل هو أنّ العارف  
 لا يقصد غير الحق بالذات.

إنما يقصد الحق بالذات و يقصد إن قصد غيره بالعرض ولأجل الحق كما مر.  
 فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده  
 لذاته.

ثم إذا لوحظ كلّ واحد من الحق و العبادة بالقياس إلى الآخر، وجد استناد العبادة إلى  
 الحق الأول واجباً من الجهتين:  
 أمّا باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة؛ فلما ذكره في قوله: «و لأنّه مستحق  
 للعبادة».

و أمّا باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق؛ فلما ذكره في قوله: «و لأنّها نسبة  
 شريفة إليه».

و ذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع:

أنّ تعبد العارفين يكون إمّا لذات الحق أو لصفة من صفاته، أو لتكميل أنفسهم وهي  
 طبقات ثلاث مترتبة:

أشار الشيخ إلى الأولى بقوله: «و تعبد له فقط».

و إلى الثانية بقوله: «و لأنّه مستحق للعبادة».

و إلى الثالثة بقوله: «و لأنّها نسبة شريفة إليه».

أقول: في هذا التفسير تجويز أن يكون للمعارف معبود بالذات غير الحق.

و باقي الفصل يدلّ على خلافه.

ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره؛ بقوله: «لالرغبة أورهة» أي للرغبة في الثواب أورهة من العقاب.

و بين فساد كون ذلك غرضاً بقياس إلى العارف بقوله: «وإن كانتا» أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق، وفيهما مطلوب عابد الحق، ويكون الحق غير الغاية بل هو الوسطة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب. فيكون هو المعبود بالذات لا الحق.

فهذا شرح هذا الفصل.

قال الفاضل الشارح:

من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته<sup>١</sup>، وزعم أن الإرادة صفة لاتعلق إلا بالممكنات؛ لأنها تقتضي ترجيع أحد طرفي المراد على الآخر. وذلك لا يعقل إلا في الممكنات.<sup>٢</sup>

قال:

و الشيخ أيضاً برهن في أول النمط السادس أن كل من يريد شيئاً، فلا بد وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه، ويكون المقصود بالقصد الأول هو ذلك الحصول. وبنى عليه «أن كل مريد مستكمل. فإذا نكل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته».

وأجاب عنهما بأنهما مصادرة على المطلوب؛ لأنهما مبهتان على أن الإرادة لاتعلق إلا بالممكن، وإلاهما يستكمل به المريد.

وهو ما ادّعاء المعترض.

ونحن نقول: إنها تتعلق بالله لا بشيء غيره.

١. نه به واسطه.

٢. واجب كه طرفين ندارد.

و أيضاً أقول<sup>١</sup> في بيانه: إنَّ الإرادة المتعلقة بما يفعله المرید تقتضي إمكان المراد و إكمال المرید، لالتعلق الإرادة به، بل لكونه فعلاً أو لكونه مستحصلاً للمرید بإرادته، و هاهنا ليس المراد كذلك.

فإذن سقطت الاعتراضات.



## [ الفصل السادس ]

### إشارة

«المستحلّ توسيط. الحقّ<sup>١</sup> مرحوم<sup>٢</sup> من وجه فإنّه لم يطعم<sup>٣</sup> لذة البهجة به فيستطعمها إنّما معارفته مع اللذات المُخدّجة، فهو حنون إليها غافل عمّا وراءها<sup>٤</sup>. و ما مثله بالقياس إلى العارفين، إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين<sup>٥</sup>؛ فإنّهم لمّا غفلوا عن طيّبات يحرص عليها البالفون و اقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب، صاروا يتعجّبون من أهل الجدّ إذا ازوروا<sup>٦</sup> عنها عائفين لها عاكفين على غيرها.

١. يعني بقوله: «المستحلّ توسيط الحقّ» الزاهد والعابد، و بقوله الآتي: «المستبصر بهداية القدس» العارف.

٢. أي يستحقّ أن يُترحم عليه ويدعى له كما قال الشيخ في آخر هذا الفصل: «و المستبصر بهداية القدس -إلى قوله- مترحمّاً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده».

و إلى هذا المعنى أشار لسان الغيب قده في شعره «وإن من الشعر لحكمة»:

هر آنکسی که در این حلقه نیست زنده بعشق      بر او چو مرده بفتوای من نماز کنید  
و معنی قوله نماز کنید ای ادعوا له و صلّوا علیه و الصلاة بمعنی الدعاء.

٣. طعم یطعم طعماً، از باب سمع: چشید آنرا. منتهی الأرب.

٤. أقول نعم ما قال العارف المتألّه صدر الدين الدزفولي في ذلك: خدایا زاهد از تو حور میخواهد قصورش بین بخت می‌گریزد از درت یا رب شعورش بین. وقلت في أبيات:

چرا زاهد اندر هوای بهشت است      چرا بیخبر از بهشت آفرین است

٥. حنّکته السنّ، از باب تفعل: استوار خرد گرداند او را تجربیها. منتهی الأرب.

٦. از ورار. از «زور» بر وزن احمرار: برگشتن از چیزی و میل کردن از آن و کز شدن. منتهی الأرب.



كذلك من غَضَّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق، أعلق كَفَّيه بما يليه من اللذات، لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره، و ما تركها إلا ليستأجل أضعافها. و إنما يعبد الله تعالى و يطيعه، ليخوله في الآخرة شبعه منها، فيبعث إلى مطعم شهّي و مشرب هنيء و منكح بهي.

و إذا بعثر عنه<sup>۱</sup> فلا مطعم لبصره في أولاه و أخراه إلا إلى لذات قبقه<sup>۲</sup> و ذذبته<sup>۳</sup>. و المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار<sup>۴</sup>، قد عرف اللذة الحق، و ولى وجهه سمتها، مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده. و إن كان ما يتوخاه بكده<sup>۵</sup> مبذولاً له بحسب وعده.

المخدج: الناقص. يقال: أخذجت الناقة: إذا جاءت بولدها ناقص الخلق، والولد مخدج.

والحنون: المشتاق.

وحننكته السنّ و أحسنكته، أي أحكمته التجارب. فهو مُحَنِّك و مُحَنِّك.

و ازورّ عنه، أي عدل عنه.

و عاف الطعام أو الشراب، أي كرهه فلم يتناوله.

وعكف على الشيء، أي أقبل عليه مواظباً.

وخوله الله الشيء، أي ملّكه إياه. و بعثر عنه، أي كشف عنه.

و طمع بصره إلى الشيء، أي ارتفع.

والقبقب: البطن. والذبذب: الذكر.

۱. و چنین کسی چون از وییا شوری نظر او در دنیا و آخرت مقصور بود بر خورش و جماع کردن و لذاتی کی تعلق دارد بشکم و فرج (ترجمه عبدالسلام فارسی).

۲. بطن.

۳. ذکر.

۴. در راهی که برگزیده. شَجْنٌ بالفتح راه وادی یا راه در اعلاى وادی، شجون جمع. منتهی الإرب. در این مقام معنای دوم مناسب است.

۵. دشواری عمل.

وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي ﷺ: «من وقى شرَّ لقلقه و قبحه و ذبذه فقد وقى». واللقلق: اللسان.

والشجون جمع شَجْن، و هو طريق الوادي.

والكد: الشدة في العمل و طلب الكسب.

والفرض من هذا الفصل نهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره، و هو من يتزهد في الدنيا و يعبد الحق؛ رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب. و وجه العذر بيان نقصه في ذاته.

و في عبارات الشيخ لطائف كثيرة تبيّن للمتأمل فيها:

ومنها: وصف اللذات الحسّية بنقصان الخلقة، و هو نقصان لا يمكن أن يزول.

ومنها: تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً؛ فإنّه يعلق يده بما يليه، سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً أو لم يكن.

ومنها: التنبيه على أنّ زهد غير العارف زهد عن كره، فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الحسّية، فإنّ التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة.

ومنها: نسبة همتّه إلى الدناءة و الضعة فإنّ قوله «لا مطمح لبصره» مشعر بأنّه أدنى منزلة من أن يستحقّ تلك اللذات الخسيسة<sup>١</sup>.

ومنها: التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن و الفرج بالذكر.

وقد ذكر في آخر الفصل أنّ هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه و يطلبه بكده من اللذات الحسّية حسبما وعده الأنبياء ﷺ.

وقد أشار إلى كَيْفِيَّة ذلك في النمط الثامن<sup>٢</sup> حين ذكر إمكان تعلّق نفوس البله بأجسام هي موضوعات لتخيّلاتهم.

و عبّر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم.

١. «الحسّية» خ ل.

٢. فصل ١٧.

## [ الفصل السابع ]

### إشارة

«أول درجات حركات العارفين ما يستونه هم الإرادة.

و هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني<sup>١</sup>.

أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني<sup>٢</sup> من الرغبة<sup>٣</sup> في اعتلاق العروة الوثقى.

فيتحرك<sup>٤</sup> سرّه<sup>٥</sup> إلى القدس لينال من روح الاتصال.

فما دامت درجته هذه فهو مريد».

اعتراه، أي غشيه.

واعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

واعلم أن الشيخ أراد - بعد ذكر مطالب العارفين و غيرهم - أن يذكر أحوالهم المترتبة

في سلوكهم طريق الحق<sup>٦</sup> من بدء حركتهم إلى نهايتها، التي هي الوصول إليه تعالى، و يشرح

---

١. الذي هو سبب الإرادة.

٢. التجدي.

٣. بيان لقوله: «ما يعتري». يعتري يعنى فرو مى كيرد.

٤. قال القمصرى في شرحه على فصوص الحكم (ص ٥٠، شرح ديباجة): «طريق السر هو طريق الوجه الخاص الذي هو لكل قلب به يتوجه إلى ربّه من حيث عينه الثابتة» - . و ص ٢٠٢ فصّ إسماعيلي: «سرّ الشيء لطيفته و حقيقته المخفية».

و في مصباح الأنس: «السرّ هو حصّة من مطلق التجلّي الجمعي الذي أنما يستند إلى الحق المطلق و يرتبط به من حيثية تلك الحصّة هي باتّصاله بالحق المطلق الجامع» ص ١١ ط (١).

٥. باطن و نفس وى.

٦. و السفر إلى الله.

ما يسنح لهم في منازلهم<sup>١</sup>.

فذكرها في أحد عشر فصلاً متوالية، أولها هذا الفصل، وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم.

فذكر: أَنَّ الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم، وهي المبدأ القريب<sup>٢</sup> من الحركة<sup>٣</sup>، ومبدؤها تصوّر الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الأول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم.

والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس<sup>٤</sup>، سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهاني، أو كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين<sup>٥</sup> إلى الله تعالى، فإنَّ كلَّ واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض.

ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق<sup>٦</sup>، عرّفها بأنها حالة تعتري بعد الاستبصار<sup>٧</sup> أو العقد المذكور.

ثم صرّح بأنها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغيّر.

فهي مبدأ حركة السرّ إلى العالم القدسي<sup>٨</sup>.

وغايتها نيل روح الاتّصال بذلك العالم.

١. قال السنائي في الحديقة:

از در دوست تا به كعبه دل

عاشقان را هزارويك منزل

وفي ديوان الحافظ:

گرچه راهی است پراز بیم ز ما تا بر دوست

رفتن آسان بود ار واقف منزل باشی

٢. بلاوسطة.

٣. للنفس.

٤. از باب برهان و ایمان طمأنینه کسب می کند.

٥. أنبياء وأولياء.

٦. بوجود كمال المبدأ.

٧. برهاني.

٨. «عالم القدس». خ ل.

واعلم أن الشيخ ذكر في النمط الثالث<sup>۱</sup> أن للحركة الإرادية الحيوانية أربعة مبادئ: مرتبة الإدراك<sup>۲</sup>، ثم الشوق المسمى بالشهوة أو الغضب، ثم العزم<sup>۳</sup> المسمى بالإرادة الجازمة، ثم القوة المؤتمرة المنبئة<sup>۴</sup> في الأعضاء. والحركة المذكورة هاهنا إرادية، لكنها ليست بحيوانية. فلها من المبادئ المذكورة الأولى<sup>۵</sup>.

وهي ماعبر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن لسكون النفس، والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالإرادة. وإنما اتحدتا هاهنا، لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف، وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس<sup>۶</sup> الذي اشترطه هاهنا. وسقطت الرابعة؛ لأن هذه الحركة ليست بجسمانية. والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات اللاحقة بكل صنف. وذلك غير مناسب لمافيه.

۱. في الفصل التاسع والعشرين.

۲. تصور وتصديق.

۳. أي الإجماع.

۴. قواي در عضلات.

۵. إدراك.

۶. که در این جا مفروض است. سکون نفس که هر انگیخته می شد از تصدیق به کمال واجب برهان و عقد ایمانی.

## [ الفصل الثامن ]

### إشارة

«ثم إنه<sup>١</sup> ليجتاح إلى الرياضة:

والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية<sup>٢</sup> مادون الحق عن مستن<sup>٣</sup> الإيثار.

والثاني: تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيل<sup>٤</sup> والوهم

إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي؛ منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي.

والثالث: تلطيف السرّ للتنبّه.

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني تعين عليه عدّة أشياء:

العبادة المشفوعة<sup>٥</sup> بالفكرة<sup>٦</sup>.

ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس، الموقعة لما لُحّن به من الكلام<sup>٧</sup> موقع

---

١. أي المرید.

٢. دور کردن.

هر لحظه ای خاطر مرا بابت پرستی می رود  
توحید بر من عرضه کن تا بشکنم اصنام را  
اللهم اجعل همتی همتاً واحداً.

٣. از باب افتمال از سنّت به معنی طریقه است.

٤. که شهوت و غضب انگیزند.

٥. جفت.

٦. یعنی با حضور قلب. عبادت با هزار خیال معنی ندارد.

٧. موعظه آمیز.

القبول من الأوهام.

ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي<sup>١</sup> بعبارة بليغة و نغمة رخيمة و سمت<sup>١</sup> رشيد.

و أما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف<sup>١</sup> الذي تأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة<sup>٢</sup>.

أقول: مستن الإيثار: طريقته. و المشفوعة: المقرونة.

وكلام رخم، أي رقيق. يقال: رخم صوته، أي ليته.

والشمال - بالكسر<sup>٤</sup> -: الخلق. وجمعه شمائل.

والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید إلى الرياضة و بيان أغراض الرياضة.

وأنا أذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة.

فأقول: رياضة البهائم منعه عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الراض، وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته.

والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات و الأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة و غضبها تارة، اللذان تثير هما المتخيلة و المتوهمة؛ بسبب ما تتذكرانه تارة، و بسبب ما يتأذى إليهما

١. أسلوب.

٢. قال الشيخ عبدالرزاق في شرح منازل السائرين: «العشق العفيف أقوى سبب في تلطيف السر و الإعداد للعشق الحقيقي بأنه يجعل الهموم هماً واحداً و يقطع توزع الخاطر و تفرقه. و يلذذ خدمة المحبوب و يسهل التمسك و المشقة في طاعته و امتثال أمره. بخلاف العشق المنبعث من غلبة سلطان الشهوة، فإنه و سواس ناشئ من تسليط الفكر في استحسان شمائل بعض الصور و عبادة للنفس بالسعي في تحصيل للذات. و على هذين النوعين يبني مدح العشق الصوري و ذمه في كلام بعض العرفاء و الحكماء» انتهى كلامه (ص ١٧١ ط ١ من الحجرى).

٣. في غير واحدة من النسخ المخطوطة: «دون سلطان الشهوة» كما في غير واحدة منها أيضاً: «لا سلطان الشهوة».

٤. خو و عادت، شمائل جمع. صراح اللغة.

من الحواس الظاهرة تارة إلى ملائمتها<sup>١</sup> فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي.

و تستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادها فتكون هي أمانة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ، والعقلية<sup>٢</sup> مؤتمرة عن كره مضطربة.

أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخييلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي، إلى أن تصبح متمرنة على طاعته، متأدبة في خدمته، تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيبها.

كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ، وباقي القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها.

و بين الحالتين<sup>٣</sup> حالات مختلفة بحسب استيلاء إحداهما على الأخرى تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها، عاصية للعاقلة، ثم تندم فتلوم نفسها، فتكون لؤامة. وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمانة واللؤامة والمطمئنة؛ ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي.

فإذن رياضة النفس نهيبها عن هواها وأمرها بطاعة مولاه.

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة.

منها: الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية.

ومنها: الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية.

و أدق أصنافها<sup>٤</sup> رياضة العارفين؛ لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير، وكل ما سواه

شاغل عنه.

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه

١. قوله: «إلى ملائمتها» متعلق بقوله: «تدعوها» لا بقوله: «تثيرها» كما ظن.

٢. مبتدأ خبره «مؤتمرة».

٣. أمانة ومطمئنة.

٤. أي الرياضات.



نحوه؛ ليصير الإقبال عليه و الانقطاع عما دونه ملكة لها.

وظاهر أن كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا تنعكس، إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم، تبتدى من أجل أصنافها<sup>١</sup> وتنتهي عند أدقها.

فهذا ما أقوله في الرياضة. وأرجع إلى المقصود.

فأقول: الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي، إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد.

وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع.

والموانع إما خارجية، وإما داخلية.

فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض:

أحدها: تنحية مادون الحق عن مستن الإيثار.

وهو إزالة الموانع الخارجية.

والثاني: تطويع النفس الأمانة للمطمئنة؛ لتنجذب التخيل و التوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي.

و يشيعها سائر القوى ضرورة. وهو إزالة الموانع الداخلية، أعني الدواعي الحيوانية المذكورة.

و الثالث: تلطيف السر<sup>٢</sup> للتنبيه.

وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال؛ فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه.

ولطف السر عبارة عن تهيه لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة. ولأن ينفع عن الأمور الإلهية المهيجة للشوق و الوجد بسهولة.

ثم إن الشيخ لما فرغ من ذكر أغراض الرياضة، ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد

١. أي أظهر.

٢. كه غلظت وى رفع شود.

من هذه الأغراض.

أما الأول فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئاً واحداً، وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين، الذي هو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقّ، كما مرّ. وذلك ظاهر.

و أمّا الثاني فقد ذكر ممّا يعين عليه ثلاثة أشياء:

الأول: العبادة المشفوعة بالفكر<sup>١</sup>، يعني المنسوبة إلى العارفين.

و فائدة اقترانها بالفكر أنّ العبادة تجعل البدن بكلّيته متابعاً للنفس؛ فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحقّ بالفكر، صار الإنسان بكلّيته مقبلاً على الحقّ.

و إلّا صارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عزّ وجلّ: «فويل للمصلّين الذين هم عن صلاتهم ساهون».

و وجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنّها أيضاً رياضةٌ ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه، ليجزّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحقّ، كما مرّ.

والثاني: الألحان، و هي تعين بالذات و بالعرض.

و وجه إعانتها بالذات أنّ النفس الناطقة تُقبل عليها؛ لإعجابها بالتأليفات المتفّقة و النسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصّة بها، فتشيعها تلك القوى، و حينئذٍ تكون الألحان مستخدمة لها.

و وجه إعانتها بالعرض أنّها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام؛ لاشتغالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها.

فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبّهة لما ينبغي أن يفعل، فقلبت على القوى الشاغلة إيّاها و طوّعتها.

والثالث: نفس الكلام الواعظ - يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع و سكون النفس - فإنّه ينبّه النفس و يجعلها غالبية على القوى لاسيّما إذا اقترنت

بأمور أربعة:

أحدها: يعود إلى القائل، وهو كونه زكياً فإن ذلك كشهادة تؤكّد صدقه.

و وعظ من لا يتعظ لا ينجح<sup>١</sup>؛ لأنّ فعله يكذب قوله.

و الثلاثة الباقية تعود إلى القول:

منها واحد يعود إلى اللفظ، وهو كونه بعبارة بليغة، أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه و لا نقصان منه، كأنّه قالب أفرغ فيه المعنى. و واحد يعود إلى هيئة اللفظ، وهو أن يكون بنغمة رخيمة؛ فإنّ لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة في القبول، و شدّته يفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول. و لذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس، يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانيّة.

و الأطباء و الخطباء يستعملونها في معالجة الأمراض النفسانيّة، و في إيقاع الإقناعات<sup>٢</sup> المطلوبة بحسب تلك المناسبات.

و واحد يعود إلى المعنى، وهو أن يكون على سمت رشيد<sup>٣</sup>، أي يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة.

و اعلم أنّ نفس الكلام الواعظ يسمّى في صناعة الخطابة<sup>٤</sup> بـ«العمود»، و الأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بـ«الاستدراجات».

و أمّا الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شبّين:

الأول: الفكر اللطيف، وهو أن يكون معتدلاً في الكيفيّة و الكميّة، و في أوقات لا تكون

١. نجع: اثر كردن نصحت در كسى.

٢. قياسات غير برهانيّة.

٣. أسلوب.

٤. «خطابت مشتمل بود بر دو چیز: یکی عمود و دیگر اعوان استدراجات از شعب اعوان بود». به

اساس الاقنای، فصل ٢ مقاله ٨ در خطابت، ص ٥٣٣، ط ١ رجوع شود.

و أيضاً انظر ص ٢٤٠ ط ١ الجوهر النضيد، في العمود و الأعوان و الاستدراجات من الخطابة.

الأمر البدنيّة - كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما - شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي؛ فإن كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئتها تعذّها لإدراك المطالب بسهولة. والثاني: العشق العفيف.

واعلم أن العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقيّ - مرّ ذكره<sup>١</sup> - وإلى مجازيّ<sup>٢</sup>.

والثاني ينقسم إلى نفسانيّ وإلى حيوانيّ.

والنفسانيّ هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة<sup>٣</sup> نفس العاشق<sup>٤</sup> للنفس المعشوق<sup>٥</sup> في الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق؛ لأنّها آثار صادرة عن نفسه.

والحيوانيّ هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانيّة وطلب لذّة بهيميّة، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط أعضائه؛ لأنّها أمور بدنيّة.

والشيخ أشار بقوله: «العشق العفيف» إلى الأوّل من المجازيّين؛ لأنّ الثاني ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة، وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة، ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه.

و الأوّل بخلاف ذلك، وهو يجعل النفس ليّنة شبيقة ذات وجد ورقة، منقطعة عن الشواغل الدنيويّة، معرضة عمّا سوى معشوقه، جاعلة جميع الهوم هماً واحداً.

ولذلك يكون الإقبال<sup>٦</sup> على المعشوق الحقيقيّ أسهل على صاحبه من غيره، فإنّه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة.

و إليه أشار من قال: «من عشق وعفّ وكنم ومات، مات شهيداً».

١. عشق إلى الله.

٢. المجاز قنطرة الحقيقة.

٣. سنخيت.

٤. جوهر وي.

٥. جوهر وي.

٦. المجاز قنطرة الحقيقة.

## [ الفصل التاسع ]

### إشارة

«ثُمَّ إِنَّهُ إِذَا بَلَغَتْ بِهِ الْإِرَادَةَ وَالرِّيَاضَةَ حَدًّا مَّا، عَنَّتْ<sup>١</sup> لَهُ خَلْسَاتُ<sup>٢</sup>، مِنْ أَطْلَاعِ نَوْرِ الْحَقِّ عَلَيْهِ، لَذِيذَةً كَأَنَّهَا بَرُوقُ تَوَمُّضٍ إِلَيْهِ.

ثُمَّ تَخْمَدُ<sup>٣</sup> عَنْهُ، وَهُوَ الْمُسَمَّى عَنْدهُمْ أَوْقَاتًا<sup>٤</sup>.

وَكُلَّ وَقْتٍ يَكْتَفِيهِ وَجْدَانُ<sup>٥</sup>؛ رَجَدَ إِلَيْهِ وَوَجَدَ عَلَيْهِ.

ثُمَّ إِنَّهُ لَتَكْثُرُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْغَوَاشِي إِذَا أَمْعَنَ فِي الْارْتِيَاضِ».

عَنْ الشَّيْءِ: اعْتَرَضَ. وَخَلَسَ وَاخْتَلَسَ: اسْتَلَبَ.

وَوَمُضَ الْبَرْقُ وَمِضًا وَأَوْمَضَ، أَيُّ لَمَعَ لِمَعَانًا خَفِيفًا غَيْرَ مُعْتَرِضٍ فِي نَوَاحِي الْغَيْمِ.

وَالشَّيْخُ أَشَارَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِلَى أَوَّلَى دَرَجَاتِ الْوَجْدَانِ<sup>٦</sup> وَالِاتِّصَالِ، وَهُوَ أَنَّمَا

يَحْصُلُ بَعْدَ حَصُولِ شَيْءٍ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ الْمَكْتَسَبِ بِالْإِرَادَةِ وَالرِّيَاضَةِ، وَيَتَزَايَدُ بِتَزَايُدِ الْإِسْتِعْدَادِ.

وَقَدْ لَاحِظُوا فِي تَسْمِيَّتِهِ بِالْوَقْتِ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْمَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ

١. «عَنْ لِي كَذَا يَنْقُزُ وَيَنْعِنُ، أَيُّ عَرَضَ وَاعْتَرَضَ. يُقَالُ: لَا أَفْعَلُهُ مَا عَنْ فِي السَّمَاءِ نَجْمٌ، أَيُّ مَبْعَرُضٍ» صَاحِبُ الْجَوْهَرِيِّ.

٢. جَذَبَاتٌ.

٣. فَرَوَى نَشِيدًا.

٤. هَذِهِ الدَّرَجَةُ الْأُولَى مِنَ الرِّيَاضَةِ، وَمَرْتَبَةُ أَوَّلَاهَا تَسْمَى «الْأَوْقَاتِ».

٥. دَوَانِدُوهُ.

٦. وَجَدَ: ائْتَدَاهُ كَيْفَ شَدَنَ يُقَالُ: وَجَدَ بِهِ، يَجِدُ بِكَسْرِهِمَا وَهُوَ الْأَكْثَرُ. مَتَهَى الْإِرَابِ.

مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيَّ مَرْسِلٌ»<sup>١</sup>.

و الوجدان<sup>٢</sup> اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان؛ لأنَّ الأوَّل حزن على استبطاء الوجد والآخر أسف على فواته.

١. قوله ﷺ: «وَلَا نَبِيَّ مَرْسِلٌ» النكرة في سياق النفي تخيد المعلوم. فيشمل رسول الله نفسه أيضاً؛ لأنَّ في

ذلك الوقت لا يبقى تمين من التمينات، بل كما جاء في ديواني:

همه از دست شد و او شده است      أنا و أنت هو هو شده است

٢. فالوجد - على ما فسرته الخواجة قدس سره - بمعنى الحزن. وفي المعاجم اللغوية: وَجَدَ لَهُ يَمْوَجِدُ

وَجَدًا - من باب علم - أي حزن.

## [ الفصل العاشر ]

### إشارة

«ثمَّ إِنَّهُ لِيَتَوَغَّلَ<sup>١</sup> فِي ذَلِكَ حَتَّى يَغْشَاهُ فِي غَيْرِ الْارْتِيَاضِ.  
فَكَلَّمَا لَمَحَ شَيْئاً عَاجَ عَنْهُ إِلَى جَنَابِ الْقُدُسِ، يَتَذَكَّرُ مِنْ أَمْرِهِ أَمْراً، فَغَشِيَهُ غَاشٍ.  
فِيكَادَ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ».  
أَوْغَلَ، أَي سَارَ سَرِيعاً وَآمَنَ فِيهِ، وَتَوَغَّلَ فِي الْأَرْضِ، أَي سَارَ فِيهَا فَأَبْعَدَ مِنْهُ.  
وَيُوجَدُ فِي بَعْضِ النُّسخِ بِالْوَجْهِينِ، أَعْنِي «لِيُوغَلَ» وَ«لِيَتَوَغَّلَ».  
وَلَمَحَهُ، أَي أَبْصَرَهُ بِنَظَرٍ خَفِيفٍ.  
وَ عَاجَ عَنْهُ، أَي رَجَعَ وَانْتَنَى عَنْهُ، وَ عَاجَ بِهِ، أَي أَقَامَ<sup>٢</sup> بِهِ.  
وَالْمَعْنَى أَنَّ الْاِتِّصَالَ بِجَنَابِ الْقُدُسِ إِذْ صَارَ مُلْكَةً، فَهُوَ قَدْ يَحْصُلُ فِي غَيْرِ حَالَةٍ  
الْارْتِيَاضِ الَّذِي كَانَ مَعْدَماً لِحَصُولِهِ مِنْ قَبْلِ.

١. هذه مرتبة ثانية من الدرجة الأولى، وَ تَسَمَّى «التَوَغَّلَ».

٢. «ذَكَرَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: فَلَانِ مَا يَعْجُجُ عَنْ شَيْءٍ، أَي مَا يَرْجِعُ عَنْهُ» كَذَا فِي صَحَاحِ الْجَوْهَرِيِّ.  
وَفِيهِ أَيْضاً: «عَجِبْتُ بِالْمَكَانِ أَي أَقْسَمْتُ بِهِ».

## [ الفصل الحادي عشر ]

### إشارة

«ولعلّه إلى هذا الحدّ تستعلي عليه غواشيه، و يزول هو عن سكيته، فيتنبّه جليسه لاستيفازه عن قراره.

فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزّه غاشية، و هدى للتلبيس فيه». علا واستعلى، بمعنى.

والسكينة: الوقار.

واستوفز في قعدته، أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن.

واستفزّه الخوف و ما يشبهه، أي استخفّه.

و التلبيس كالتدليس و هو كتمان العيب.

و السبب فيما ذكره الشيخ أنّ الأمر العظيم إذا عافص الإنسان بغته فقد يستفزّه؛ لكون

النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له، فينهزم عنه دفعة.

أمّا إذا توالى واستمرّ أَلَف الإنسان به و زال عنه الاستفزاز؛ لأنّ النفس قد تتأهّب لتلقيه.

إذهي متوقّعة لعوده<sup>٢</sup>.

و العارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور؛ لاستنكافه عن الترائي بالكمال، فلذلك

يؤثر كتمان ما يرد عليه، و يستعمل التلبيس فيه.

---

١. هذه مرتبة ثالثة من الدرجة الأولى، و تسمّى «الاستيفاز».

٢. أي لعود الأمر العظيم.



## [ الفصل الثاني عشر ]

### إشارة

«ثمَّ إنَّه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب له<sup>١</sup> وقته سَكِينَةً، فيصير المخطوف<sup>٢</sup> مألوفاً، والوميض شهاباً<sup>٣</sup> بيتاً.

و تحصل له معارفة مستقرّة كأنَّها صحبة مستمرة، و يستمتع فيها ببهجته. فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً».

وفي بعض النسخ - بدل قوله: «ينقلب له وقته سَكِينَةً» - : ينقلب له وفده سَكِينَةً. يقال: وفد فلان على الأمير: إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد، والجمع وفد. والرواية الأولى أظهر.

والخطف: الاستلاب<sup>٤</sup>.

و الشهاب: شعلة نار ساطعة، و شهاباً بيتاً، أي واضحاً.

وفي بعض النسخ: «مثبتاً<sup>٥</sup>» أي ثابتاً.

«وتحصل له معارفة مستقرّة» أي مع الحقِّ الأوَّل.

آسفاً، أي متلهّفاً.

و المعنى ظاهر.

---

١. هذه الدرجة الثانية من الرياضة ومرتبة أو لاها، و تسمّى «الانقلاب».

٢. ربوده شده.

٣. شعله آتش.

٤. ربودن.

٥. مصدر ميمي.

## [ الفصل الثالث عشر ]

### إشارة

«ولعلّه إلى هذا الحدّ يظهر عليه ما به، فإذا تغفل<sup>١</sup> في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه.

فكان هو<sup>٢</sup> - و هو غائب - حاضراً - و هو ظاعن - مقيماً».

تغفل الماء في الشجر، أي تخلّلها.

وظعن، أي سار.

و المعنى أنّه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب و الأسف حالة الانقلاب، فصار في هذا المقام بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه.

فيراه جلسه حالة الاتّصال بجناب الجلال، حاضراً عنده مقيماً معه، و هو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره.

---

١. هذه مرتبة ثانية من الدرجة الثانية، و تسمى «التغفل».

٢. إلى هذا أشار الشيخ العارف سمدي بقوله:

من در میان جمع و دلم جای دیگر است.

هرگز وجود حاضر غائب شنیده‌ای

## [ الفصل الرابع عشر ]

### إشارة

«ولعلّه إلى هذا الحدّ أنما تيسّر له هذه المعارفة أحياناً<sup>١</sup>، ثمّ يتدرّج<sup>٢</sup> إلى أن تكون له متى شاء<sup>٣</sup>».

في بعض النسخ: «إنّما تسنّى له» أي تفتّح وتسهّل عليه.

يقال: سنّاه، أي فتحه وسهّله.

---

١. حين دون حين.

٢. قوله: «يتدرّج» أي في الترقّي.

٣. هذه مرتبة ثالثة من الدرجة الثانية، تسمى «المشيئة».

## [ الفصل الخامس عشر ]

إشارة

«ثمَّ إِنَّهُ لِيَتَقَدَّمَ هذه الرتبة، فلا يَتَوَقَّف أمره إلى مشيئته، بل كُلَّمَا لاحَظ شيئاً لاحَظ غيره و إن لم تكن<sup>١</sup> ملاحظته للاعتبار.

فيسنح له تعريج<sup>٢</sup> عن عالم الزور إلى عالم الحقّ مستقرّاً<sup>٣</sup> به، وَيَحْتَفّ<sup>٤</sup> حوله الغافلون».

يقال: عرج عروجا، أي ارتقى، و عَرَج عليه تعريجا، أي أقام، و عَرَج إليه و انعرج: أي مال و انعطف.

فالتعريج هاهنا إمّا مبالغة في الارتقاء، وإمّا بمعنى الميل و الانعطاف.

و حَفّ و احتفّ حوله، أي أطاف به و استدار حوله.

والمعنى ظاهر.

---

١. اگرچه.

٢. هذه الدرجة الثالثة من الرياضة، و مرتبة أولها تستى «التعريج».

٣. صفة تعريج.

٤. و حال.

## [ الفصل السادس عشر ]

### إشارة

«فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سرّه مرآة مجلّوة، محاذياً بها شطر الحقّ.

ودرّت عليه<sup>١</sup> اللذات العلى.

و فرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ.

و كان له نظر إلى الحقّ.

و نظر إلى نفسه، و كان بعد متردّاً<sup>٢</sup>».

يقال: درّ اللين وغيره، أي انصبّ وفاض.

و معناه أن العارف إذا تمّت رياضته و استغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه، الذي هو اتّصاله

بالحقّ دائماً، صار سرّه الخالي عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلّوة<sup>٣</sup> بالرياضة محاذياً بها شطر

الحقّ بالإرادة.

فيمثّل فيه أثر الحقّ.

و فاضت عليه اللذات الحقيقيّة، و ابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ، و كان له نظران:

نظر إلى الحقّ المبتهج به.

و نظر إلى ذاته<sup>٤</sup> المبتهجة بالحقّ.

و كان بعد في مقام التردّد بين الجانبين.

١. فروهمى ويزد.

٢. هذه مرتبة ثانية من الدرجة الثالثة، و تسمّى «التردّد».

٣. سعدى حجاب نیست تو آینه پاک دار زنگار خورده چون بنماید جمال دوست

٤. «الذات» خ ل.

## [ الفصل السابع عشر ]

### إشارة

«ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط.

وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة<sup>١</sup> لامن حيث هي بزيبتها.

و هناك يحقّ الوصول<sup>٢</sup>».

هذه آخر درجات السلوك إلى الحقّ، وهي درجة الوصول التامّ، وتليها درجات

السلوك فيه.

وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ماسياتي.

وفي هذا المقام يزول التردّد المذكور في الفصل السابق، وتتمّ الغيبة عن النفس

والوصول إلى الحقّ.

١. في بعض النسخ المخطوطة القديمة: «فمن حيث هي لاحظته لامن حيث هي بزيبتها» فضمير

«لاحظته» و «بزيبتها» يرجعان إلى جناب القدس.

وفي غير واحدة منها: «لاحظه» و في بعضها «لاحظه» مشكولة على صيغة الماضي من الملاحظة.

٢. در اين جا آخر سفر أول است كه من الخلق إلى الحق باشد.

٣. قال صدر المتألهين قدّه في آخر الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من الأسفار (ص ٩٨ ج ٢ طبع ٢):

«وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين - استكمالها بالعقل الفعال، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة روحانية - تليق بالمفارقات لا أنّ هناك اتصالاً جرمياً أو امتزاجاً؛ ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي سترّف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه».

وقال المتأله السبزواري في تعليقه في المقام على قوله: فيعني به حالة روحانية: «وهي الفناء الذي هو

قرة عين العارفين وليست من باب اتحاد الاثنين».

الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٣٣، الطبعة الأولى.

واعلم أنَّ الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها.

ولذلك قال: «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزینتها».

وبيانہ: أنَّ اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لاحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه، إلا أنَّ هذه الملاحظة دون<sup>١</sup> الملاحظة التي كانت قبلها؛ لأنَّه كان هناك لاحظاً للنفس، من حيث هي منتقشة بالحق، متزينة بزينة حصلت لها منه.

فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس - وإن كان بسبب الحق - إعجاب<sup>٢</sup> بالنفس وتوجّه إلى النفس.

فإنَّ هو تارة متوجّه إلى النفس، وتارة متوجّه إلى الحق؛ ولذلك حكم عليه بالتردد. أمَّا هاهنا<sup>٣</sup> فهو متوجّه بالكلية إلى الحق، وإنَّما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجّه إليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض. ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي.

فهذا شرح ما في الكتاب.

وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فأقول:

إنَّ كل حركة قلها مبدأً ووسطاً ومنتهى:

وإذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول إلى المنتهى لادفعة، كان لكل واحد منها أيضاً ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً. والجميع تسعة.

فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات.

الثلاثة الأولى التي ذكر فيها أول الاتصال<sup>٤</sup> المسمّى بـ«الوقت» و تمكّنه<sup>٥</sup> بحيث يحصل

١. یعنی غیر اوست.

٢. خوش آمدن.

٣. پس نفس را در این صورت حکایت و نمایش قرار داده و حکایت بما هو حکایت را حکمی در قبال خود نباشد، هر حکمی که در آن است حکم محکمی علیه و مرتبط به است. حیدرقلی قاجار \*.

٤. مبدأ.

٥. وسط.

في غير حال الارتياض، واستقراره<sup>١</sup> بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملةً على مراتب بداية السلوك.

والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال<sup>٢</sup> الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكونية، وتمكّن ذلك<sup>٣</sup> حتّى يلتبس أثر الحصول بأثر اللا حصول، واستقراره<sup>٤</sup> بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

والثلاثة الأخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال<sup>٥</sup> مع عدم المشيئة، واستقراره<sup>٦</sup> مع عدم الرياضة، وثبوته<sup>٧</sup> مع عدم ملاحظة النفس مشتملةً على مراتب المنتهى.

---

١. منتهى.

٢. مبدأ.

٣. وسط.

٤. منتهى.

٥. مبدأ.

٦. وسط.

٧. منتهى.



## [ الفصل الثامن عشر ]

### تنبيه

«الالتفات إلى ماترّه عنه شغل.  
و الاعتداد<sup>١</sup> بما هو طوع من النفس عجز.  
و التبجّح<sup>٢</sup> بزينه الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ تيه<sup>٣</sup>.  
و الإقبال بالكليّة على الحقّ خلاص».  
أقول: لما فرغ عن ذكر درجات السلوك و انتهى إلى درجات الوصول، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه.  
فبدأ بالزهد الذي هو تنزّه ما عمّا يشغل عن الحقّ.  
و ذكر أنّه<sup>٤</sup> أيضاً أنّه شاغل، فقال: «الالتفات إلى ما تنزّه عنه - يعني ما سوى الحقّ - شغل».

فإذن الزهد مؤدّ إلى ما<sup>٥</sup> به يحترز عنه.  
ثمّ عقّب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأتارة للنفس المطمئنّة؛ لتتقوى المطمئنّة على أفعالها الخاصّة، بإعانة الأتارة إياها على ذلك.

١. اعتنا کردن به چیزین و بعدی بالباء. منتهی الإرب.

٢. بتقدیم المعجزة على الهمة؛ خرمی.

٣. تیه: لاف زدن، تکبر کردن. منتهی الإرب. و حیرت و گمراهی.

٤. نفس زهد.

٥. توجه به غیر حق.

وذكر أيضاً أنه عجز فقال: «و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز<sup>١</sup>» أي اعتداد النفس بما يطيعها<sup>٢</sup> عجز.

فإذن العبادة أيضاً مؤدية إلى ما به يحترز عنه.

ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول، فإن التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها.

وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبه وحيرة؛ فإنه يقتضي تردداً من جانب إلى جانب يقابله

وقد ابتنى بذلك الهداية عن التحير فقال: «و التبيح بزينة الفات من حيث هي للذات و إن كان بالحق تيه».

فإذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك.

ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال: «الإقبال بالكلية على الحق خلاص».

وهناك ظهر أيضاً معنى قولهم: «والمخلصون على خطر عظيم<sup>٣</sup>».

١. چون نفس از توجه عجز دارد.

٢. «يطوعها» نسخة.

٣. تمهيدات عين القضاء همداني: «والمخلصون على خطر عظيم» و در فهرست بعنوان حديث نقل کرده است و ظاهر تعبیر خواجة «و هناك ظهر أيضاً معنى قولهم» چنان نماید که حديث نباشد باب الإخلاص من مصباح الشريعة (و هو الباب ٧٦ منه): قال الأول: «هلك المالمون إلا المابدون و هلك المابدون إلا الماملون و هلك الماملون إلا الصادقون و هلك الصادقون إلا المخلصون و هلك المخلصون إلا المتقون و هلك المتقون إلا الموقنون و إن الموقنين لعلی خطر عظیم».

در ره عشق از آن سوی فناصد خطر است تا نگویی که چو جانم بسر آمد رستم

## [ الفصل التاسع عشر ]

### إشارة

«العرفان مبتدئ من تفريق و نفص و ترك و رفض»<sup>١</sup>.

ممعن<sup>٢</sup> في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف».

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل.

وأقول في تقريره: إنه مشهور بين أهل الذوق<sup>٣</sup> أن تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية<sup>٤</sup>، وتحلية.

كما أن مداواة المرضى تكون بشيئين: تنقية، و تقوية.

---

١. قوله: «مبتدئ، ممعن، منته، وقوف» كلها خبر للعرفان، قال ابن مالك في ألفيته:

وأخبروا بائقين أو بأكثر  
عن واحد كهم سرارة شعرا.

٢. هكذا في عدة نسخ مخطوطة، وفي بعضها: «ممعن في جميع صفات هي صفات الحق» وكانت نسخة الشارح المحقق كما في ذلك البعض وال متن غير مطابقة لنسخة الشارح كما جاء في عبارة الشرح.

٣. فصل ٨، نمط ٨.

٤. ابن تخلية غير أن تخلية است كه گویند دور از ردائل و مزین به فضائل بلکه تخلیه از جمیع ما سوى الله است و مزین شدن به آن.

٥. التخلية في المقام بمعنى التطهير عما سوى الله تعالى، كما فسّر مولانا باقر علوم الأولين و الآخرين قوله تعالى: «وسقاهم ربه شراباً طهوراً» بقوله: «يطهرهم عن كل شيء سوى الله، إذ لا طاهر من تدنس بشيء من الأكوان إلا الله». رواه أمين الإسلام الطبرسي في تفسيره مجمع البيان في تفسير سورة «هل أتى».

و من هنا قال العارف الشبلي: «ما في الجنة أحد سوى الله».

و التخلية بهذا المعنى فوق ما يذكر في بداية الأمر من التخلية عن الرذائل و التحلية بالفضائل. فتبصر.

الأول سلبي، والثاني إيجابي.

ويعبر عن التخلية بالتركية.

ولكل واحد منهما درجات:

أما درجات التركية فهي التي مرّ ذكرها.

وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب: تفريق، ورفض، وترك، ورفض.

فالتفريق: مبالغة الفرق، وهو فصل بين شيئين لاترجيح لأحدهما على الآخر. ومنه

فَرَّقَ الشعر.

والرفض: تحريك شيء لتنفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب.

والترك: تحلية وانقطاع عن شيء.

والرفض: ترك مع إهمال وعدم مبالاة.

فالعارفان مبتدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله<sup>١</sup> عن الحق بأعيانها.

ثم رفض لآثار تلك الشواغل كالميل والاتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما

سوى الحق والاتصال به.

ثم ترك لتوحي الكمال لأجل ذاته.

ثم رفض لذاتها بالكليّة.

فهذه درجات التركية.

وأما التحلية، وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل،

فبيان درجاتها بالإجمال:

أنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحق رأى<sup>٢</sup> كلّ قدرة مستغرقة في قدرته

المتعلّقة بجميع المقدورات<sup>٣</sup>، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من

١. كه تنزهه عما سوى الحق.

٢. جواب «إذا».

٣. كه قدرتي نبيند مگر قدرت حق.

الموجودات، وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات، بل كلّ وجود وكلّ كمال وجود فهو صادر عنه<sup>١</sup> فائض من لدنه، صار الحقّ<sup>٢</sup> حيثنذ بصره

١. چون كه فیض عین مفیض است به وجهی، نه من كل الوجوه.

٢. جواب «إذا انقطع» أي المعارف صار الحقّ بصره.

٣. هذا نتيجة قرب النوافل، وأما نتيجة قرب الفرائض فيصير العبد عين الله تعالى ويده وهكذا.

وبعبارة أخرى قرب النوافل هو التدنّي وقرب الفرائض هو التدلّي.

وفي توحيد الكافي للكليني قدّه (ص ١١٣ ج ١ من المشكول): بإسناده عن هاشم بن أبي عمارة الجنبي قال: سمعتُ امير المؤمنين عليه السلام يقول: «أنا عين الله وأنا يد الله وأنا جنب الله وأنا باب الله».

أقول: هذا قرب الفرائض الذي أخبر به امير المؤمنين عليه السلام عن نفسه.

في صحيح البخاري بإسناده عن عطاء، عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ فَكُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْظِيَّتِهِ وَلَأَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعْيَظَنَّتِهِ، وَمَا تَرَدَّدَتْ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ...» (ج ١ ص ٩٦٣ طبع الهند). في مسند أحمد بن حنبل أيضاً ص ٢٥٦ ج ٦.

أقول: ما تضمن هذا الخبر هو نتيجة قرب النوافل، وأما قرب الفرائض فهو هذا: «ما يتقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه وما زال يتقرب إليّ عبدي بالفرائض حتى إذا ما أحبّته، وإذا أحبّيته كان سمي الذي أسمعه به وبصري الذي أبصر به ويدي التي أبطش بها» إلى آخر الحديث (ص ٣٠ من رسالة لقاء الله لمؤلفها الآغا ميرزا جواد آقا التبريزي قدس سرّه).

وفي القيسات للسيد الداماد قدس سرّه ص ٣١٣: «وَمِثْلُ: وفي الحديث القدسي: ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددتي في قبض روح عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته».

ثم أخذ قدس سرّه في بيان الحديث، فراجع.

وهذا الحديث جعله العلامة بهاء الدين العاملي قدّه الحديث الخامس والثلاثين من كتابه المعروف بالأربعين، ورواه بإسناده إلى أبان بن تغلب عن الإمام جعفر بن محمد بن علي الباقر عليه السلام قال: لما أسري بالنبي ﷺ قال: يا ربّ ما حال المؤمن عندك؟ قال: يا محمد من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وأنا أسرع شيء إلى نصرته أوليائي، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددتي في وفاة المؤمن يكره الموت وأكره مساءته، وإن من عبادي لا يصلحه إلّا الفنى لو صرفته إلى غير ذلك لهلك وإن من عبادي من لا يصلحه إلّا الفقر لو صرفته إلى غير ذلك لهلك، وما يتقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحبّيته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه

الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد.

فصار العارف حينئذ متخلِّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة.

وهذا معنى قوله «العرفان معن في جمع صفات هي صفات الحق للذات<sup>١</sup> المريدة بالصدق».

ثم إنه بعد ذلك يعاين<sup>٢</sup> كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد، فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما.

وإذ لا وجود ذاتياً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل: «إنما الله إله واحد» فهو هو لا شيء غيره.

وهذا معنى قوله: «منته إلى الواحد» وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف.

→ الذي يطلق به ويده التي يبطش بها، إن دعائي أجبتة وإن سألتني أعطيتة. ثم اخذ في بيان الحديث. وقال قده: هذا الحديث صحيح السند وهو من الأحاديث المشهورة بين الخاصة والعامة، وقدروه في صحاحهم بأدنى تفسير الخ. فراجع الأربعين.

١. معنى أن ذات عارف.

٢. شهود.

## [ الفصل العشرون ]

### إشارة

«من أثر العرفان<sup>١</sup> للعرفان فقد قال بالثاني.

و من وجد العرفان كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول<sup>٢</sup>.  
و هناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبله، آثرنا فيها الاختصار، فإنّها لا يُفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشف المقال عنها غير الخيال.  
و من أحبّ أن يتعرّفها فليتردّد إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة.  
و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر».

العرفان حالة للمعارف بالقياس إلى المعروف، فهي لا محالة غير المعروف.  
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين؛ لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيره، و هذه حال المتبجّح بزينة ذاته و إن كان بالحقّ.  
أما من عرف الحقّ و غاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته.  
فهو قد وجد العرفان كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف فقط، و هو الخائض لجة الوصول.  
أي معظمه.

و هناك درجات هي درجات التحلية بالأُمور الوجوديّة التي هي النعوت الإلهيّة، و هي ليست بأقلّ من درجات ما قبله، أعني درجات التزكية من الأُمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدميّة؛ و ذلك<sup>٣</sup> لأنّ الإلهيات محيطّة غير متناهية و الخلقيات محاط بها متناهية.

١. طلبگار خدا را منزل از ره دور تر باشد به دریا چون رسد سيل از ره آغاز سفر باشد

٢. مرّ معنى الوصول في الفصل السابع عشر من هذا النمط.

٣. علّت عدم القلّة أي علّة ليست بأقل.

وإلى هذا أشير<sup>١</sup> في قوله عز من قائل: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لَنفَذَ البحرُ قبل أن تنفذ كلمات ربّي» الآية.

فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله، وفي هذه سلوك في الله، وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد<sup>٢</sup>.

واعلم أنّ العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة، لأنّ العبارة موضوعة للمعاني التي يتصوّرها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليمًا وتعلّمًا.

أمّا التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته<sup>٣</sup>، فضلاً عن قوى بدنه، فليس

١. قوله قده: «والى هذا أشير في قوله عز من قائل: قل لو كان البحر».

هذه الآية في الكهف، ١٠٩ ونحوه ما في سورة لقمان ٢٧ «ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم».

في مادة ج م ع من مجمع البحرين للطريحي قده، روى عنه رحمه الله «ما من حرف من حروف القرآن إلا وله سبعون ألف معنى».

أقول: إنّ دعاوى القطّاع تنتهي إلى ٤٩٧٦٦٤ وهو شكل واحد هندسي يتألف من خطّين أعم من السطحي والكريّ، وقد ألف الشارح المحقق في ذلك كتاباً كبيراً رأيت نسخة محفوظة منها في طهران. وقد طبع مرتين مرة في فرنسا وأخرى في تركيا.

وقد تعرض لذلك الشكل، ولذلك الكتاب من تأليفاته في ثلاثة أكرّ مانالاولوس.

وقال المحقق النيسابوري في شرحه على المجسطي لبطليموس: «فانظر في هذا الشكل الصغير كيف استلزم جميع تلك المسائل، ولا تعجب من قوله عز من قائل: «ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام» الآية.

٢. إفاضات وتجليات وكمالات إلهية.

٣. در آخر سفر دوم.

٤. آنراکه خبر شد خبری باز نماید.

٥. في باب الدعاء من مصباح الشريعة وهو الباب العشرون منه: قال الصادق عليه السلام: «لقد دعوت الله مرة فاستجاب لي ونسيت الحاجة؛ لأن استجابته بإقباله على عبده عند دعوته أعظم وأجل مما يريد منه العبد ولو كانت الجنة ونعيمها الأبد، ولكن لا يعقل ذلك إلاّ الصالحون العابدون المحبتون العارفون صفوة الله وخواصه».

قال الشيخ الأجل السعدي رحمة الله تعالى عليه في ابتداء گلستان: يکسی از صاحبان سر بهجیب



يمكن<sup>۱</sup> أن يوضع لها ألفاظ، فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة.

و كما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام و الموهومات لا تدرك بالخيالات و المتخيلات لا تدرك بالحواس، كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين<sup>۲</sup>. فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان. فهذا بيان ما ذكره الشيخ.

و استثنى الخيال في قوله: «ولا يكشف عنها المقال غير الخيال» لما سبب في النمط العاشر، و هو أن العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يتراءى<sup>۳</sup> في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً.

→ مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده آنکه که از آن حالت باز آمد یکی از اصحاب بطریق انبساط گفت از این بستان که درو بودی ما را چه کرامت تحفه کردی گفت بخاطر داشتم که چون بدرخت گل رسم دامن برگیرم هدیه اصحاب را چون بر رسیدم بوی گلم چنان مست کرد که دامن از دست پر رفت.

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بهاموز  
این مدعیان در طلبش بی خبرانند  
۱. معانی هرگز اندر حرف نباید

کان سوخته را جان شد و آواز نیامد  
کانرا که خبر شد خبری باز نیامد  
که بحر قلزم اندر ظرف نباید

گلشن راز

چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای

مثنوی مولانا

۲. علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين.

۳. در می آید.

## [الفصل الحادي والعشرون]

تنبيه<sup>١</sup>

«العارف هَشْ هَشْ<sup>٢</sup> بِشَام<sup>٣</sup>، يَبْجَلُ الصغير من تواضعه مثل ما يَبْجَلُ<sup>٤</sup> الكبير، و ينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من التنبيه.

و كيف لا يهَشْ<sup>٥</sup> و هو فرحان بالحق و بكل شيء؛ فَإِنَّه يرى فيه الحق.  
و كيف لا يسوي و الجميع عنده سواسية<sup>٦</sup> أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟». أقول: لَمَّا فرغ من ذكر درجات العارفين، شرع في بيان أخلاقهم و أحوالهم.  
يقال: رجل هَشْ هَشْ، أي طلق الوجه، طَوَّب.  
و بِشَام، أي كثير التبسم.

١. نظير هذه التنبيهات ما روى الشيخ الصدوق في باب الأربعة من كتابه الخصال في عصمة الإمام، فراجع.

٢. في باب الاعتصام من شرح منازل السائرين (ص ٣٩): «وَصَّى الْغُضْرُ عِيسَى ﷺ فَقَالَ: كُنْ بِشَاشاً وَ لَا تَكُنْ عُبَّاساً، وَ كُنْ نَقَّاعاً وَ لَا تَكُنْ ضَرَّاراً».

٣. دل که دلبر دید کسی مانند ترش بلبلی گل دید کسی مانند خمشی  
مثلی

مسرا مگسو که خاموش و دم درکش که مرغ را نتوان گفت در چمن خاموش  
خواجه حافظ

٤. بِجَلَه تَبْجِيلًا: گرامی داشت او را. منتهی الإرب.

٥. شادمان نباشد.

٦. در ماده «س، و، ه» منتهی الإرب: سواء بالفتح ومدّ، برابر، اسم است استواء را، و مثل و مانند، مذکر و مؤنث و تنهه و جمع دروی یکسانست، يقال: هي سواء، وهم سواء، و هن سواء، و قد يجمع على أسواء، و سواسية و سوايس و سوايوة.

والتبیه: المشهور، و يقابله الخامل.

و سواسية على وزن ثمانية، أي أشباه. و هي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء.

و وزنه فعافلة أو ما يشبهها، و ليست على قياس.

و معنى الفصل ظاهر.

وهذان الوصفان - أعني الهشاشة العامة، و تسوية الخلق في النظر - أثران لخلق واحد

يسمى بالرضا<sup>١</sup>، و هو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء، و لا خوف من هجوم شيء،

و لا حزن على قوات شيء.

و إليه أشار عزّ من قائل: «و رضوان من الله أكبر».

و منه تبين تأويل قولهم: «خازن الجنة ملك اسمه رضوان».

١. که رقیه‌ای است از خازن جنت.

مرحوم حاجی در منظومه ص ٣٥٢، فرماید:

و ذو الرضا بما قضی ما اعترضاً

و خازن الجنة رضواناً دعی

محیصه فی النار یدعی مالکاً

و بهجة بما قضی الله رضا

أعظم باب الله فی الرضا وعی

من فی الأنانية صار هالکاً

إنّ المجرمین فی عذاب جهنّم خالدون لا یفتّر عنهم وهم فیہ ملبسون و ما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمین و نادوا یا مالک لیقض علینا. ربّک. قال: إنکم ما تكون. الزخرف الآیة ٧٦ - ٧٩.

## [ الفصل الثاني و العشرون ]

### تنبيه

«العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة، و هي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا تاح (إذا باح - معاً) حجاب من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول.

فأمّا عند الوصول: فإمّا شغل له بالحقّ عن كلّ شيء، و إمّا سعة للجانبين لسعة القوة<sup>١</sup>.

و كذلك عند الانصراف في لباس الكرامة.

فهو أهشّ خلق الله ببهجته».

الهمس: الصوت الخفيّ.

و حفيف الفرس: دوى<sup>٢</sup> جريه<sup>٣</sup>، و كذلك حفيف جناح الطائر.

و خلجه: جذبه و انتزعه، و خلجه أيضاً شغله.

و أزعجه فانتزعج، أي أقلعه من مكانه فانقلع.

و تاح له، أي قدّر.

و في رواية: باح أي ظهر. يقال: باح بسرّه، أي أظهره.

---

١. و ذلك لسعة الاستعداد وشدّة النفس فيصير مظهر «يا من لا يشغله شأن عن شأن. فراجع شرح القصص

٥١ من كتابها «نصوص الحكم على فصوص الحكم».

٢. صدا.

٣. دويدين.

والمعنى أَنَّ للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يردّ عليه من خارِج ولو كان ذلك الشيء أضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه.

و تلك الأحوال تكون في أوقات توجّهه بسرّه إلى الحقّ إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحقّ أو قدّر له حجاب، إمّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعدادّه للوصول، أو من جهة حركة سرّه كما أن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحقّ.

و بالجملة لا يتمّ بسبب أحد المانعين وصوله بالحقّ، بل يبقى منتظراً<sup>١</sup> متحرّراً فيغلب عليه بسبب ذلك السّامة من كلّ وارد غير الحقّ، و المالة عن كلّ شاغل عنه، فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه.

أما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك؛ لأنّه عند الوصول لا يخلو من أحد أمرين: أحدهما: أن تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات إلى غيره؛ إمّا لقصورها، أو لشدّة الاشتغال<sup>٢</sup>.

و حينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه. فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة.

والثاني: أن تكون القوّة بحيث تفي بالأمرين<sup>٣</sup> معاً فلا تملّ بالأمر الخارجيّة؛ لأنّها لا تكون شاغلة إيّاه عن الحقّ.

و أما عند الانصراف فلاّنه يكون حينئذ أهشّ الخلق بيهجته، فيتلقّى ما يرد عليه مع انبساط و بشاشة.

که اگر پام از این پیچ و خم آید بهرون  
نگذارم که کسی از عدم آید بهرون

۱. آن قدر بار ندامت به وجودم جمع است  
لنگ لنگان در دروازه هستی گمرم

۲. در حال خلسه.

۳. لا يشغله شأن عن شأن.

## [ الفصل الثالث و العشرون ]

### تنبيه

«العارف لا يعنيه التجسّس و التحسّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة. فإنّه مستبصر بسرّ الله في القدر. و أمّا إذا أمر بالمعروف، أَمَرَ برفق ناصح، لا بعنف<sup>١</sup> معيّر. و إذا جسم المعروف فربّما غار عليه من غير أهله. أقول: لا يعنيه، أي لا يهتم. و في الحديث: «من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه». و التجسّس: التفحّص. و تحسّست<sup>٢</sup> من الشيء، أي تخبّرت خبره. و استهواه الشيطان و غيره، أي استهامه<sup>٣</sup>. و عيّره، أي نسبه إلى العار. و جسم، أي عظم. و غار الرجل على أهله: يغار غيره. و معناه: أنّ العارف لا يهتمّ بتجسّس أحوال الناس؛ و ذلك لكونه مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متتبع لعورة أحد، و لا يتجسّس إلّا فارغ أو خائف أو عائب. و لا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرحمة؛ و ذلك لوقوفه على سرّ القدر<sup>٤</sup>.

١. عُنِفَ، مثَلَفَةٌ، درشتی، ضد رفق.

٢. تحسّست بالحاء المهملة

٣. از «هم» یعنی سرگشتگی داد او را، مستهام: سرگشته استهواه: سرگردان شدن.

٤. و لا یصحّ تفسیر سرّ القدر إلا لمن كان من أهل السرّ.

وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر، أمّر الوالد ولده؛ وذلك لشفقته على جميع خلق الله.

وإذا عظم المعروف فربما يستره، غيرة عليه من غير أهله.

والفاضل الشارح قال في تفسيره: «وإذا عظم المعروف بغير أهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد» وهو غير مطابق للمتن.

## [ الفصل الرابع و العشرون ]

تنبيه

«العارف شجاع. وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت<sup>١</sup>.  
 وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟  
 و صفاة وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر؟  
 ونساء للأحقاد. وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟»  
 أقول: الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه.  
 والأول يكون إما بالنفس، وهو الشجاعة، أو بالمال وما يجري مجراه، وهو الجود.  
 وهما وجوديان.  
 والثاني إما أن يكون مع القدرة على الإضرار، وهو الصفع والعفو، وإما لامع القدرة، و  
 هو نسيان الأحقاد.  
 وهما عدميان.  
 والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله.

تا در آغوشش بهگرم تنگ تنگ  
 او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ  
 للعارف الرومي في كليات الشمس التبريزي

١. مرگ اگر مرد است گون نزد من آي  
 من از او عمری ستانم جاودان



## [ الفصل الخامس و العشرون ]

تنبيه

«العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر.

وربما استوى عند العارف<sup>١</sup> القشف<sup>٢</sup> و الترف<sup>٣</sup>، بل ربما أثر القشف.

وكذلك ربما استوى عنده الثقل<sup>٤</sup> و العطر<sup>٥</sup>؛ بل ربما أثر الثقل؛ و ذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق.

و ربما صفى إلى الزينة، و أحب من كلّ جنس عقيلته، و كره الخداج و السقط<sup>٦</sup>، و ذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الأحوال الظاهرة.

و هو يرتاد البهاء في كلّ شيء<sup>٧</sup>؛ لأنّه مزينة حظوة<sup>٨</sup> من العناية الأولى و أقرب إلى

١. «ربما استوى عند العارف» كما في بعض النسخ المعتبرة.

٢. صد طعنه زنده بر حلال قیصر و دارا این خرقه پشمینه که پوشیدهام امروز

٣. قشف - محرّكة - پلیدی پوست و کهنگی هیأت، ویدی حال و تنگی زیست قشف؛ متغیر شدن گونه روی از آفتاب از سختی درویشی و پوست برخاسته شدن از روی عضو به واسطه حرارت آفتاب و مثل آن کثر اللغة.

٤. نعمت.

٥. غیر مطلوب.

٦. جنس بدو مردود را.

٧. نم ما قبل:

نمی دانم که را می جوید این دل

به هر گل می رسد می بود این دل

٨. قرب.

أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه.

و قد يختلف هذا في عارفين، و قد يختلف هذا في عارف بحسب وقتين.

أقول: يقال: كشف الرجل: إذا لَوَّحَتْهُ<sup>١</sup> الشمس أو الفقر فستمر وأصابه قشف، و

المتقشف: الذي يتبلغ<sup>٢</sup> بالقوت وبالمرقع.

و أترفه النعمة، أي أطفه.

و هو تفل من التفل، أي غير متطيب.

و صفى إليه، أي مال.

و عقيلة كل شيء، أكرمه، و عقيلة البحر: درّه.

والخداج: النقصان.

و السقط: رديء المتاع.

وارتاد: أي طلب مع اختلاف في مجيء و ذهاب.

و البهاء: الحسن. و المزية: الفضيلة.

وحظيت المرأة عند زوجها حظوة - بالضم و الكسر -: أي قرباً و منزلة.

و عكف عليه: أي أقبل عليه مواظباً.

والمعنى ظاهر.

و في قول: «لأنه مزية حظوة من العناية الأولى و أقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف

عليه بهواه» و جهان من السبب لئيل العارف إلى البهاء:

أحدهما: فضل العناية به.

و الثاني: مناسبة للأمر القدسي.

١. سوخت روی او از آفتاب.

٢. تبلغ بكذا أي اكتفى بضم قوت، و مرقع را بلاغ و بسند میداند و بدان اكتفاء می‌کند. مرقع - بضم مهم و فتح راء و تشدید قاف مفتوح - کتاب تصاویر و خرقه و دلق درویشان چراکه این هر دو چیز رُقمه رُقمه و پاره پاره بهم جمع کرده شده میباشد. خِث اللغات. و در این مقام همان خرقه و دلق مراد است.

## [الفصل السادس و العشرون]

### تنبيه

«والعارف ربما ذهل<sup>١</sup> فيما يصار به إليه ففعل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف، وكيف؟ و التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، و لمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف».

أقول: اجترح، أي كسب.

و المراد أن العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم، ففعل عن كل ما في هذا العالم، و صدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية.

فهو لا يصير بذلك متأثراً؛ لأنه في حكم من لا يكلف؛ لأن التكليف<sup>٢</sup> لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأثم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف، كالنائمين و الغافلين و الصبيان الذين هم في حكم المكلفين.

---

١. خواجه عبدالله أنصار می گوید:

صاحب غلبه عشق از خود آگاه نیست آن چه مست می کند او را گناه نیست. مخاطبه اول از مقاله دوم.  
و خواجه حافظ گوید:

رشته تسبیح ار به گسست معذورم بدار دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود

و به ص ۱۹۸ شرح گلشن راز لاهیجی رجوع شود.

٢. تکلیف به عاقل روی آورد که روشن است و اکنون در اینحال عارف ذاهل است. و اگر خطاب به نائم و غافل و صبیان که در حکم مکلف اند بشود آنها بعد از نوم و غفلت و صباوت که محکوم به تکلیف اند اگر به تکلیف عمل کنند آثم اند و عارف ذاهل در حکم آنها است یعنی در آن حکم با آنها شریک است و چون ذهول زایل شد. به تکلیف خود عمل می کند.

## [ الفصل السابع و العشرون ]

### إشارة

«جلّ جناب الحقّ<sup>١</sup> عن أن يكون شريعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد.

ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة<sup>٢</sup> للمفقل<sup>٣</sup> عبرة للمحصّل.

١. في رسالة زينون الكبير تلميذ أرسطاطاليس (ص ٨ من طبع حيدرآباد الدكن) في المبدأ و المعاد: «قال زينون: قال معلمي أرسطاطاليس حكاية عن معلمه أفلاطن: إنّ شاطئ المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ طائر و سرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر» انتهى.

٢. ضحكة بالضم (بضم اول و سكون ثاني) أنكه بروى خندند، منتهى الإرب. ضحكة كلمزة: يكثر الضحك من الناس فهو صفة له. وضحكه كغرفة من يكثر الناس الضحك منه، فهو من صفات الناس. معيار اللغة: و الظاهر المراد في المقام الثاني، كما ذكرنا أولاً.

و قد أفاد بعض أهل اللغة أن ضحكة كهزمة بالضم فالفتح فعللة و هي بناء المبالغة في صفة من يكثر منه الفعل و تصير عادة له، تقول: رجل نكحة أي كثير النكاح و ضحكة أي كثير الضحك كقوله تعالى «ويل لكل همزة لمزة» وهذا الوجه كأنّه هو المراد من قوله: «ضحكة للمفقل» فتأمل.

٣. كمفطّم - على صيغة المفعول -: نادان و كند ذهن. منتهى الإرب.

قوله: «قلّيتهم نفسه»

كردهای تاویل حریف بکسر را

خویش را تاویل کن نی ذکر را

مثنوی مولانا

المذعور: ترسانیده شده. دعر ترساندن از باب فتح.

قوله: «جلّ جناب الحقّ»

بار توحید هر کسی نکشد

طعم توحید هر خسی نجشد

حدیقه سنایی

فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لاتناسبه.  
وكل میسر لما خلق له<sup>۱</sup>.



یاد او اندر خور هر هوش نیست

حلقه او سخره هر گوش نیست

مثنوی مولانا

قوله: «إلا واحداً بعد واحد»

عاشقی کار شیر مردانست

سخره کودکان معبر نیست

اوفستادن در آتش سوزان

جز که در عهده سمندر نیست

هر کسی را توان گفت که صاحب نظر است

عشقبازی دگر و نفس پرستی دگر است

نه هر آن چشم که بینی که سیاهست و سپید

یا سیاهی و سپیدی بشناسد بهر است

دیده را فایده آنست که دلبر ببیند

ور نه ببیند چه بود فایده بهنایی را

۱. قوله: «كل میسر لما خلق له» حدیث. و میسر: مفعول من التسمیر، و المیسر هو الله تعالی.

والحدیث فی جوامع العامة مروي عن رسول الله (ص) نقله السیوطی فی الجامع الصغیر عنها.

وروی فی شهاب الأخبار للقاضي القضاة هكذا: «اعملوا فكل میسر لما خلق له».

و فی شرحه المسمى بترك الإطناب (ص ۲۸۹) فی ورودہ وجوه مفیده فی أصول الشریعة و بیان أسرار القدر.

«اعملوا فكل میسر لما خلق له» گفت پیغامبر (ص) کار کنید که هر کسی را از بهر آنکه او را آفریدند بر

وی خوار گردانیدند معنی این سخن آن است که پیغامبر (ص) بسر جنازهای رفته بود و نشسته بود تا آن

مرده را دفن کنند چوبیکی بر دست گرفت و بر زمین میزد و می گفت هیچ کس از شما نیست الا که جای

وی پیدا کرده اند یا در بهشت یا در دوزخ. اصحاب گفتند یا رسول الله ما بدین اعتماد کنیم؟ گفت هر

کسی کار می کند که آن کار که شما را از بهر آن آفریده اند شما را آسان باشد بدانکه آنکس را که از بهر

بهشت آفریده اند طاعت بروی آسان باشد و آنرا که از بهر دوزخ آفریده اند معصیت بروی آسان باشد.

و این اصل بزرگ است اندر شریعت و جای سخن هست لکن این کتاب را شرط اختصار است.

نیز گفته اند که پیغمبر (ص) قدر یاد کرد و آن که قلم رفته است بهر چه بودنی است و آنکه نیکیخت در

شکم مادر گشت و همچنان بدبخت. پس گفتند: یا رسول الله کردار چیست؟ گفت: شما کار کنید که هر

کسی را آن کار آسان شود که او را از برای آن آفریده اند؛ اکنون باید که بنده جهد کند در طاعتها و

بیرهیزد از معصیاتها و ناشایستها و اعتقاد کند که راه نمودن و گم بودن از راه خداست تعالی و بقضا و

حکم او است. انتهى.

أقول: الشريعة: مورد الشارعية.

و اشمأزَّ عنه، أي تقبَّض تقبُّض المذعور.

والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق، والإشارة:

إلى أنَّ سبب إنكار الجمهور للفنِّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم به؛ فإنَّ الناس أعداء

ما جهلوا.

وإلى أنَّ هذا النوع من الكمال ليس ممَّا يحصل بالاكتساب المحض، بل إنَّما يحتاج مع

ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة.<sup>١</sup>

→ و در ص ٤١٤ آورده: «اجملوا في طلب الدنيا فان كلاً ميسر لما خُلِقَ له منها» گفت پیغامبر(ص).  
الخ.

ص ١٩٦ ج ٩ من صحیح البخاری قال (ص): «كل ميسر لما خُلِقَ له» يقال ميسر مهياً.  
و قال (ص): «اعملوا لكل ميسر لما خلق له».

وفي مسند احمد بن حنبل: «كل امرئ مهياً لما خلق له» (ماده هياً من المعجم المفهرس).

١. بشاره المصطفى: والله ما قلعت باب خيبر و قذفت به اربعين ذراعاً لم تحسَّ به أعضائي بقوة جسدية  
ولا حركة غذائية ولكن أيدت بقوة ملكوتية و نفس بنور ربِّها مستضيئة. عمده همین حدیث در بیان  
نمط عاشق است که قوَّت نفس تصرف در مَادَّة کائنات و اسرار آیات دارد؛ به نص ٢٩ قصوص فارابی،  
و شرح ما بر آن به نام «نصوص الحکم» رجوع شود.



[النمط العاشر]

في أسرار الآيات ]





## النمط العاشر: في أسرار الآيات

يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة:

كالإكتفاء بالقوت اليسير.

والتمكن من الأفعال الشاقة.

والإخبار عن الغيب، وغير ذلك عن الأولياء.

بل الوجه في ظهور الفرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال.

## [ الفصل الأول ]

### «في قوت العارف»

إشارة

«إذا بلغك أنَّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له<sup>١</sup> مدّة غير معتادة<sup>٢</sup>، فاسجح بالتصديق.

و اعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة».

أقول: يقال: ما رزأت ماله، أي ما نقصت، و ارتزأ الشيء انتقص. ومنه الرزينة. وإتّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً؛ لارتياضه على قلّة المؤونة و لقلّة رغبته في المشتهيّات الحسيّة.

و الإسجاح: حسن العفو.

و منه قولهم: إذا ملكت فاسجح، و يقال: إذا سألت فاسجح، أي سهّل أفاضك و أرفق.

---

١. و في عدّة نسخ: «المرزوء» بدون له. و المرزوء - بتشديد الواو - أصله المرزوء كالمخبوء والمخبوء. و الكلمة مهموزة اللام من رزأ، كما أنَّ المخبوء من خبأ، و كذلك الرزينة - بتشديد الباء - أصلها الرزينة.

٢. رياضت كش به بادامي بسازد.

## [ الفصل الثاني ]

تنبیه

«تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة، بهضم المواد الرديئة، انحفظت المواد المحمودة، قليلة التحلل غنية عن البذل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته هلك.

و هو مع ذلك محفوظ الحياة».

أقول: الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة:

إما بدنية كالأمراض الحارة.

وإما نفسانية كالخوف.

و اعتبار ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع، بل هو موجود؛ ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين؛ إزالة للاستبعاد. وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما. فإن قيل: بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأمراض الحارة وبين غيره فرق، وهو أن القوى الطبيعية هاهنا واجدة لما يتغذى به، أعني المواد الرديئة، وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك.

فإن إمكان هذا الإمساك لا يدل على إمكان الإمساك في سائر الصور.

قلنا: الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدة طويلة على الإطلاق. وهو حاصل. واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه.

## [ الفصل الثالث ]

تفنييه

«أليس قد بان لك أنَّ الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنيّة.

كما قد تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنيّة هيئات تنال ذات النفس. وكيف لا؟ وأنت تعلم ما يعتري<sup>١</sup> مستشعر الخوف من سقوط الشهوة، وفساد الهضم، والعجز عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتية<sup>٢</sup>».

أقول: تبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانيّة. وأشار بقوله: «أليس قد بان لك» إلى ما ذكره في النمط الثالث<sup>٣</sup>.

وهو أنَّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً.

---

١. أي يعرض.

٢. آتاه على ذلك: موافقت كرد او را برآن كار. يعنى از أفعال طبيعي كه موافق با بدن بودند و مناسب بدان، عجز روى مي دهد كه نمى تواند انجام دهد.

٣. في الفصل السادس منه.

## [ الفصل الرابع ]

### إشارة

إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن، انجذبت<sup>١</sup> خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها، احتيج إليها أولم يحتج.

فإذا اشتدَّ الجذب اشتدَّ الانجذاب و اشتدَّ الاشتغال عن الجهة المولى<sup>٢</sup> عنها. فوَقَّتْ الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوَّة النفس النباتية، فلم يقع من التحلُّل إلَّا دون<sup>٣</sup> ما يقع في حالة المرض.

و كيف لا؟ والمرض الحارَّ لا يعرَى عن التحليل للحرارة<sup>٤</sup> وإن لم يكن لتصرف الطبيعة<sup>٥</sup>.

و مع ذلك ففي أصناف المرض مضادَّ مسقط للقوَّة لوجود له في حال الانجذاب المذكور.

فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادَّة و زيادة أمرين:  
فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحارَّ و فقدان المرض المضادَّ للقوَّة.  
وله معنى ثالث و هو السكون البدني من حركات البدن، و ذلك نعم المعين.  
فالعارف أولى بالاحتفاظ قُوَّتِهِ.

---

١. يرى روى ومشايخت مى كند.

٢. پشت كرده.

٣. کمتر.

٤. الغريبة. تحليل لقوله: «لا يعري» لأنَّه متعلِّق «التحليل».

٥. به حرارت غریزی.

فليس ما يحكى لك من ذلك مضاداً لمذهب الطبيعة<sup>١</sup>.

أقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكثبة إلى العالم القدسي، المستلزم لتشيع القوى الجسمانية إياها، المستلزم لتركها أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها.

وإنما قايـس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايـس بينه وبين الإمساك الخوفي؛ لأنَّ الخوف والعرفان نفسانيتان.

فالاعتراف بكون أحد هما مقتضياً للإمساك اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له.

أمَّا المرضي فمخالف لهما؛ للسبب الذي ذكرناه، وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها.

والشيخ بين أن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض؛ لأنَّ المرض في بعض الصور يختص بأمرين يقتضيان الاحتياج إلى الغذاء:

أحدهما: راجع إلى مادة البدن، وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغربية المستأمة بسوء المزاج، فإنَّ الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسدِّ بدل تلك الرطوبات. وكلَّما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشدَّ.

والثاني: راجع إلى الصورة، وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضادَّ لها بالبدن، وإنَّما يحتاج إلى حفظ الرطوبات، لحفظ تلك القوى التي لا توجد إلا مع تعادل الأركان<sup>٢</sup>، وتغذي الحرارة الغريزية بها، وكلَّما كانت القوى أوفر كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشدَّ.

والعرفان يختص بأمر أيضاً يقتضي عدم الاحتياج إلى الغذاء، وهو السكون البدني

١. «بمضاد لمذهب الطبيعة» كذا في غير واحدة من النسخ، وما في هذه النسخة مطابق لمذة أخرى منها.

٢. يعنى بها العناصر الأربعة، ففي القانونجه: «و أما الأركان فنقول: هي أجسام بسيطة هي أجزاء أولية لبدن الإنسان وغيره (من المركبات) وهي أربعة: النار والهواء والأرض والماء» انتهى ملخصاً.

الذي يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها عند مشايعتها للنفس.

فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض.

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة.



## [ الفصل الخامس ]

### في قوّة العارف

إشارة

«إذ بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوّته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقّه بكلّ ذلك الاستنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة».

أقول: هذه خاصيّة أخرى للعارف قد ادّعى إمكانها في هذا الفصل.  
وسيجيء بيانها في فصل بعده.

## [ الفصل السادس ]

### تنبيه

«قد يكون للإنسان، و هو على اعتدال من أحواله، حدٌّ من المُنة محصور المنتهى فيما يتصرّف فيه و يحرّكه.

ثمّ تعرض لنفسه حياةً ما، فتتحطّ قوّتها عن ذلك المنتهى حتّى يعجز عن عشر ماكان مسترسلاً فيه، كما يعرض له عند خوف أو حزن.

أو تعرض لنفسه<sup>١</sup> حياةً ما فيتضاعف منتهى مُنته حتّى يستقلّ به بكنهه قوّته، كما يعرض له في الغضب أو المنافسة<sup>٢</sup>، و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل، و كما يعرض له عند الفرح المطرب.

فلا عجب<sup>٣</sup> لو عَنَت<sup>٤</sup> للعارف هزّة كما يعنّ عند الفرح<sup>٥</sup>، فأولت القوى التي له سلاطة أو غشيته عزّة<sup>٦</sup>، كما يغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حمية<sup>٧</sup>. و كان ذلك أعظم<sup>٨</sup> و أجسم<sup>٩</sup> ممّا يكون عن طرب أو غضب.

١. أي بالعكس.

٢. منافسة و نفاس: رغبته کردن در چیزی بطریق مبارات. به نکته ٢١ کتاب ما هزارویک نکته رجوع شود.

٣. شگفت.

٤. روی دهد، پیش آید.

٥. خرمی.

٦. ارجمندی.

٧. حمیة کفیه: رشک و تنگ و عار. حمی کفنی صاحب تنگ و عار. و کسی که تحمل ستم نتواند.

٨. بزرگتر.

٩. تناویر.

وكيف لا؟ وذلك بصريح الحق<sup>١</sup> ومبدأ القوى وأصل الرحمة.

أقول: المنة: القوة، والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعن: اعترض. والهزة: النشاط والارتياح.

وأولت له، أي أعطت، يقال: أوليته معروفًا. والسلطة: القهر.

واعلم أن مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني، فالعوارض المقتضية لانتقباض الروح وحركته إلى داخل، كالحزن والخوف، تقتضي انحطاط القوة.

والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة أو لانبساطه انبساطاً غير مفرط، كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل، تقتضي ازديادها.

وإنما قيّد الانتشاء بالاعتدال؛ لأن السكر المفرط يوهن القوة، لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية.

ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها، وكانت الحالة التي تعرض له وتحركة اعتزازاً بالحق أو حمية إلهية أشد مما يكون لغيره، كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمراً ممكناً.

ومن ذلك يتعين معنى الكلام<sup>٢</sup> المنسوب إلى علي عليه السلام: «والله ما قلعتُ باب خبير بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية».

١. «وذلك تصريح الحق» - بالناء المنقولة فوقانية - في غير واحدة من النسخ المخطوطة، لكن الصواب بالباء الجارة، كما في المتن.

٢. في بشارة المصطفى لشعبة المرفعي، (ص ٢٣٥ طبعة النجف) و أمالي الشيخ الصدوق (ص ٣٠٧) أنه كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى سهل بن حنيف: «و الله ما قلعتُ باب خبير، وقذفت به أربعين ذراعاً لم تحص به أعضائي، بقوة جسدية ولا حركة غذائية، ولكنني أيدتُ بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضينة».

## [ الفصل السابع ]

### في إخبار العارف عن الغيب

تنبيه

«إذا بلغك أنَّ عارفاً حدَّث عن غيب فأصاب متقدِّماً بهِشري أو نذير، فصدِّق. ولا يتعسَّرَنَّ عليك الإيمان به؛ فإنَّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة». هذه خاصيَّة أخرى أشرف من المذكورتين ادَّعاهَا في هذا الفصل، و سيبينها في ستة عشر فصلاً بعده.

## [الفصل الثامن]

### إشارة

«التجربة و القياس<sup>۱</sup> متطابقان على أَنَّ للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً مَّا في حالة المنام<sup>۲</sup>».

۱. برهان.

۲. در شبی که خیلی آه و ناله داشتم و خدا خدا می کردم، خوابی بسیار شگفت دیدم خوابی بسی نهایت متعفن و کثیف که چون بیدار شدم در مدتی دماغ و روح و ظاهر و باطن و تار و پود خودم را متعفن یافتم، آن چنانی که بوی مردار در آفتاب مرداد پیش آن افسانه ایست.

و آن این که خواب دیدم که در یک چاله سیاه قیر اندود لخته های گوشت مستطیل، مثل گوشت های یکسره راسته و ران گوسفند انباشته است، و این گوشتها سخت متعفن و بو آمده است، و من بیچاره با هر دو دستم آنها را زیر و رو می کنم، با این که قصد خریدن و خوردن آنها را ندارم، و هر لخته گوشت را که بر می دارم بدبو تر و کثیف تر و مانده تر از لخته پیش است، تا از تعفن آن چاله سیاه بیدار شدم و خودم را مثل همان گوشتها متعفن یافتم، و سلطان نفس لواحه قیام کرد و شروع کردم با خود دعوا و نزاع کردن که در خواب به تو نمودند آن جان پاکی که قابل مقام محمود «و من اللیل فتهجد به نافلة لك عسی أن یهتک ربك مقاماً محموداً» تو نیستی، تو قابل همین ها هستی.

و باز پیش خودم تعبیر کردم که شاید روز گذشته پا در کفش کسی کرده ای و از بنده خدایی غیبت نموده باشی که در عالم خواب آن گوشتهای متعفن را بدان صورت به تو نمودند که: «و لا یغتب بعضکم بعضاً، أحبّ أحدکم أن یأکل لحم أخیه ميتاً فکرموه».

خلاصه خواب خیلی مرا دگرگون کرده بود و سخت ناراحت بودم تا حدود ساعت یازده روز فردای همان شب دیدم در می زنند رستم دم در، دیدم شخصی در سن و سال من بر موتور سیکلت سوار است. پس از سلام و علیک دیدم ساک سیاه چرکین قیر اندودی را از خرچین موتورش در آورده در جلوی من نهاد و به من گفت: آقا این ساک حاوی چند تا از کتابهای نوشته فلانی است که من در سالهای پیش

➡ به آمیدی آنها را خریدم. و حالا متنبه شدم که اینها کتابهای ضالّ و مضلّ اند، و از بیم آن که مبادا فرزندانم آنها را بخوانند و گمراه شوند، خواستم آنها را بسوزانم. ولی دیدم گاه گاهی در آنها خدا و پیغمبر و ائمه معصومین نام برده شده‌اند، بدین فکر افتادم که آنها را به شما تقدیم بدارم شاید در ردّ آنها بخواهید چیزی بنویسید و به کار شما آیند. من آن ساک را باز کردم و کتابها را زیر و رو کردم یکی را پس از دیگری نگاه می‌کردم که آن مرد مردار نابکار در آنها چه نگاشته است در آن حال ناگهان به واقعه شب گذشته در عالم خواب منتقل شدم. گفتم آن چال سیاه این ساک سیاه قهراند دو لجن کثیف است، و آن لخته‌های گوشت متعفن این دفترهای آلوده به نوشته‌های پلید است که از مرداری بد نهاد نگاشته آمده است. آن شخص آورنده بی خبر از این که من در کنار دریای آب شیرین زلال و در کنار رود فرات و رود نیل نشسته‌ام، اُعی در پیشگاه قرآن کریم و جوامع روانی‌ام، و با صحف نوری علوم عدیده اعم از قرآنی و عرفانی و برهانی محشورم و چنین کس چگونه دست به آب لجن متعفن چاله‌ای کثیف دراز می‌کند و عمر نازنین را به اباطیل و تزهات آن ساک سیاه که از سگ سیاه بد نهادی نوشته شده است صرف می‌کند.

بسیار خدا را شکر کردم که در عالم خواب صورت آن واقعه هائله را به من نمودند و گفتم بارالها خواهی‌ای ما را تبدیل به بیداری برما و چشمه برزخی و عقلی ما را چون دیدگان سرما بینایی ده!

۳. المجلس التاسع والعشرون من أمالي الصدوق (ص ۸۸) بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن القاسم التوفلي قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: المؤمن يرى الرؤيا فتكون كمارأها، و ربما رأى الرؤيا فلا يكون شيئاً فقال: «إِنَّ المؤمن إذا نام خرجت من روحه حركة مدودة صاعدة إلى السماء فكلمها رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق وكلمها رآه في الأرض فهو أضغاث أحلام، فقلت له: و تصعد روح المؤمن إلى السماء؟ قال: نعم، قلت: حتى لا يبقى منه شيء في بدنه؟ فقال: لا، لو خرجت كلها حتى لا يبقى منه شيء إذا لمات؟ قلت: فكيف يخرج؟ فقال: أما ترى الشمس في السماء في موضعها، وضوؤها وشماعها في الأرض فكذلك الروح أصلها في البدن و حركتها مدودة».

و ص ۳۶۷ عن عوارف السهروردی: قال رسول الله ﷺ: إذا نام العبد و هو على الطهارة عرج بر روحه الى العرش فكانت رؤياه صادقة، وإن لم ينم على الطهارة قصرت روحه عن البلوغ فتكون المنامات أضغاث أحلام لا تصدق.

عصر یکشنبه هشتم ذی الحجه هزار و سیصد و هفتاد و سه هجری قمری مطابق هفدهم مرداد ماه باستانی هزار و سیصد و سی و سه هجری شمسی بود که در تهران در منزل و محضر مبارک استاد معظم ابو نصر عصر عالم ربانی علامه کبیر حضرت آیه الله العظمی حاج میرزا ابوالحسن شمرانی روحی له

فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان.

أمّا التجربة فالتعارف و التسماع يشهدان به، و ليس أحد من الناس إلا و قد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق.

اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قويّ التخيل و التذكّر.

و أمّا القياس فاستبصر فيه من تنبيّهات.

أقول: يريد بيان المطلوب على وجه مقنع.

فذكر أنّ الإنسان قد يطّلع على الغيب حالة النوم، فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد ولامنه مانع.

اللهم إلا مانعاً يمكن أن يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات.

أمّا اطّلاعه على الغيب في النوم فتدلّ عليه التجربة و القياس.

و التجربة تثبت بأمرين:

أحدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور للغير، و هو التسماع.

والثاني باعتبار حصوله للتأخر نفسه، و هو التعارف.

و إنّما جعل المانع عن الاطّلاع النوميّ فساد المزاج و قصور التخيل و التذكّر؛ لتعلّق

ما يراه النائم:

→ الفداء بدرس شرح اشارات تشرف حاصل می کردم که معظم له اظهار داشتند در آن سالی که مرقد حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا را توپ بسته بودند چند شب پیش از آن واقعه ای را در خواب دیدم که دود سیاهی از طرف مشرق برخاسته، همه عالم را فرا گرفته است و مانند غبار مسمومی در هوا پراکنده شده است و هر که از صلحاء و مؤمنین بودند مسموم و هلاک می شدند که پس از چندی معلوم شد که تعبیر این رؤیا آن واقعه هولناک بود.

و في ص ۸۲ و ۸۷ من تعليقات الشيخ الرئيس قده: «نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأنما ننقله أولاً ثم نتخيّله، ومسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا. وإذا تعلّمنا شيئاً فأنما نتخيّله أولاً ثم ننقله فيكون بالمعكس من ذلك الأول».

في نفسه بالمتخيّلة.  
 و في حفظه و ذكره بالمتذكّرة.  
 و في كونه مطابقاً للصور المتمثّلة في العبادئ المفارقة إلى زوال الموانع المزاجيّة<sup>١</sup>.  
 و أمّا القياس فعلى ما يجيء بيانه.



١. متعلّق بقوله: «لتعلّق».



## [ الفصل التاسع ]

### تنبيه

«قد علمت<sup>١</sup> فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثم قد نبّهت لأنّ الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي.

ولا مانع لها عن تصوّر اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري.

ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراغبين في الحكمة المتعالية أن لها<sup>٢</sup> بعد العقول المفارقة، التي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة<sup>٣</sup> ما، كما لنفوسنا مع أبداننا.

وأنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً<sup>٤</sup> صار<sup>٥</sup> للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي و آخر كلي.

فيجتمع لك ممّا نبّهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت و النقشان<sup>٥</sup> معاً».

---

١. في ص ١٠٤ الفصل الثامن و العشرين من النمط الثالث و في ص ١٩٧ الفصل الحادي والعشرين من النمط السابع بالإجمال و في النمط السادس بالتفصيل.

٢. بدل «ما يلوحه».

٣. خبر «كان».

٤. جزاء الشرط.

٥. هكذا في جميع النسخ المطبوعة عندنا و المخطوطة التي تنتهي إلى عشر نسخ. و السياق يقتضي أن

أقول: القياس الدالّ على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه و يقظته مبنيّ على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها.

والثانية: أنّ للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرسم فيها.

و المقدّمة الأولى قد تبينّت فيما مرّ، والشيخ أعادها في هذا الفصل.

فقوله: «قد علمت فيما سلف أنّ الجزئيات منقوشة في العالم العلويّ نقشاً على وجه كلّ» إشارة إلى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلّي في العقول.

وقوله: «ثم قد نتهت لأنّ الأجرام السماوية» إلى قوله: «في العالم العنصري» إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادّها، ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها، وإلى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة والملزوم غير منفكّ عن العلم بالمعلول واللازم؛ فإنّ جميع ذلك يدلّ على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكيّة ولوازمها في النفوس الفلكيّة.

إلّا أنّ ذلك يقتضي كون الكلّيات العقلية مرتسمة في شيء<sup>١</sup> والجزئيات الحسّية مرتسمة في شيء آخر، وذلك ما يقتضيه رأي المشائين.

ثمّ إنّّه أشار<sup>٢</sup> بقوله: «ثمّ إن كان ما يلوحه ضرب من النظر» إلى قوله «لتظاهر رأي جزئيّ» و آخر كلّ» إلى الرأي الخاصّ به المخالف لرأي المشائين، وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكلّيات والجزئيات معاً للأفلاك؛ فإنّه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد.

→ تكون العبارة هكذا: «أو النقيش معاً» حتى تكون اسم إنّ في قوله: «إنّ الجزئيات». كما أنّ «نقشاً» منصوب لذلك.

كما أنّ مطبوعة مصر بين النسخ المطبوعة مضبوطة كذلك، أعني «النقيش معاً».

ولكن الحق أنّه تصحيح قياسي. والصواب كما في المتن. أعني رفع الكلمة عطفاً على «كلّ» اسم إنّ تأكيداً لاتصال مذهبه عن مختار المشائين كما يلوح لك ما لوحناه وأهديناه اليك ظاهر عبارة الشارح المحقق في تفسيره حيث قال: «أي وفي العالم النفساني إما نقش واحد...» إلى آخره.

١. أي في العقل المفارق.

٢. كما قال في آخر النمط الثالث: «وتحت هذا سرّ».

وهذا الكلام قضية شرطية.

ولفظه كان في قوله «ثم إن كان» ناقصة «وما يلوّحه» اسمها، وسائر ما بعده إلى قوله: «كماً ما» متعلقاً به، و«حقاً» خبرها.

وقوله: «صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك» تالٍ للقضية.

ومعناه: أن ارتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أتم؛ وذلك لتظاهر رأيين عندها:

أحدهما كلي، والآخر جزئي؛ فإتّهما قد يستلزمان النتيجة كما في ذهن الإنسان.

ولفظه «مستور» تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر.

وتورد في بعضها بالنصب على أنها حال من الهاء التي في ضمير المفعول في قوله: «ما يلوّحه» وهو الصحيح؛ لأنّ الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنه سرّ لا للنظر المؤدّي إلى ذلك الحكم.

وقوله «أنّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة» بدل من قوله: «ما يلوّحه».

وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية؛ لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة.

وهذه وأمثالها أنما تتمّ - مع البحث والنظر - بالكشف والذوق<sup>١</sup>؛ فالحكمة المشتعلة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى.

ثم إنّ الشيخ لمّا فرغ من تذكّار مأمّر أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله: «و يجتمع لك مقابنتها عليه» إلى قوله: «شاعرة بالوقت» إلى الحاصل من رأي المشائين.

وبقوله: «والنقشان معاً» إلى ما اقتضاه رأيه.

وفي بعض النسخ: «أو النقشان معاً» وهو أظهر<sup>٢</sup>، أي وفي العالم النفساني إمّا نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي الأول، أو النقشان معاً بحسب الرأي الثاني.

١. الفصل الثامن وبعده من النمط الثامن انظر ص ١٢ - ١٤ من رسالتنا عرفان وحكمت متعاليه في معنى الحكمة المتعالية.

٢. چون اشاره به دو مذهب است.

## [ الفصل العاشر ]

### إشارة

«و لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل.  
و قد علمت ذلك فلا تستكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه.  
ولأزيدتك استبصاراً».

أقول: هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق.  
وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطاً بشرطين:  
وجودي وهو حصول الاستعداد.

و عدمي وهو زوال الحائل؛ لأن قابلية النفس إنما تتم بهذين الشرطين، والفعل الصادر  
عن الفاعل التام إنما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته.

فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول هذين الشرطين، لكن  
البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً، و الشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم  
الإجمالي في عدة فصول.

## [ الفصل الحادي عشر ]

تنبيه

«القوى النفسانية متجاذبة متنازعة.

فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة و بالعكس.

و إذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر، فيكاد لا يسمع ولا يرى

وبالعكس.

و إذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل<sup>١</sup> آله فائتت دون<sup>٢</sup>

حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آله، و عرض أيضاً شيء آخر، و هو أن

النفس أيضاً أنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتخلّى عن أفعالها التي لها

بالاستبداد.

وإذا استمكنّت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خازت الحواس

الظاهرة أيضاً و لم يتأد عنها إلى النفس ما يعتدّ به».

أقول: الموعود<sup>٣</sup> في الفصل السابق مبني على مقدّمات:

منها: ما ذكره في هذا الفصل، و هو أن اشتغال النفس ببعض أفعالها يمنعها عن

الاشتغال بغير تلك الأفعال.

و هو المراد من قوله: «القوى النفسانية متجاذبة متنازعة» و تمثّل بالغضب و الشهوة، ثم

---

١. الانجذاب.

٢. عند.

٣. حيث قال: «ولأزيدتك...» إلى آخره.

بالحسّ الباطن و الظاهر.

ولما كان تعلّق المطلوب<sup>١</sup> بالمثال الأخير أكثر أعاده؛ لتذكّر أحكامه.

وبدأ باشتغال النفس بالحسّ الظاهر عن الباطن بقوله: «وإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آله».

أي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر، منبتاً منقطعاً دون<sup>٢</sup> تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة.

وفي بعض النسخ: «أمال العقل إليه» أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه.

وفي بعض النسخ: «أضلّ العقل آله» أي أضلّ<sup>٣</sup> في سلوكه سبيله بحركته تلك.

ثم قال: «وعرض أيضاً شيء آخر» أي وعرض مع اشتغال النفس بالحسّ الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر، وهو تخليها عن أفعالها الخاصة يعني التعقّل.

ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة، وهو اشتغال النفس بالحسّ الباطن عن الظاهر فقال: «وإذا استمكنّت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرفها خسرت الحواسّ الظاهرة» أي ضعفت.

يقال: خار<sup>٤</sup> الحرّ والرجل<sup>٥</sup>، أي ضعف وانكسر.

وفي بعض النسخ: «حارت» أي تحيّرت في أمرها.

والباقي ظاهر.

١. أي الموعود.

٢. أي عند.

٣. چون که راهش در آن سوی بود نه در این جانب.

٤. خار الحرّ والرجل يخور خُؤورة: ضعف وانكسر.

٥. يخور خُؤورة: ضعف وانكسر. ص.

## [ الفصل الثاني عشر ]

تنبيه

«الحسّ المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه<sup>١</sup> صار النقش في حكم المشاهد.

وربما زال الناقد الحسّي عن الحسّ وبقيت صورته هنيئة في الحسّ المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهّم.

وليحضر ذكرك ما قيل لك<sup>٢</sup> في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة الجوّالة محيط دائرة، فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن».

هذه مقدّمة أخرى، وهي تذكير ما تقرّر فيما مرّ من فعل الحسّ المشترك، وهو أنّ المرسم فيه يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه.

و للارتسام سبب لامحالة:

إثماً من داخل وإثماً من خارج.

والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب، كحصول صورة القطر النازل في الخيال<sup>٣</sup>

---

١. چون نقش در وی تمکّن یابد: (فارسی) که «من» را به معنی «فی» گرفته است و در همه نسخ «منه» است.

٢. في الفصل التاسع من النمط الثالث.

٣. في خزنة الخيال.

عند مشاهدته في مكانه الأول.

ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني.

و تارة مع زوال السبب، كبقاء صورته الكائنة في مكانه الأول عند مشاهدته في مكانه الثاني.

و هذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود؛ فإن مشاهدة القطر النازل خطأ لا تتم إلا بها. و أما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدل على وجوده، كما سيأتي.

ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده.



## [ الفصل الثالث عشر ]

### إشارة

«قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين<sup>١</sup> صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج.

فيكون انتقاشها إذاً من سبب باطن<sup>٢</sup> أو سبب مؤثر<sup>٣</sup> في سبب باطن، و الحس المشترك<sup>٤</sup> قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة<sup>٥</sup> في معدن التخيل و التوهم، كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل؛ و التوهم من لوح الحس المشترك و قريباً<sup>٦</sup> ممّا يجري بين المرائي<sup>٧</sup> المتقابلة».

أقول: يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي. وتقريره: أن الصور التي يشاهدها المبرسمون<sup>٨</sup> من المرضى مثلاً، والذين غلبت المرة

---

١. سوداوى.

٢. خيال و متخيلة.

٣. نفس مستخدمه خيال.

٤. حس مشترك حكم آيينه دورو دارد بلکه جميع حواس باطنه همین حکم دارند که در آن هم مدرکات ظاهره یرتو توانند انداخت و منطبع گردند و آنها را ادراک نمایند و هم مدرکات باطنه.

٥. الجائلة بالجمع المعجمة، من الجولان.

٦. «وقريباً» عطف على قوله: «إذاً من سبب باطن». أي فيكون انتقاشها قريباً الخ.

٧. «المرایا» كما في عدة نسخ، وكلاهما جمع «المرأة» أي آيينه.

٨. ذات الجنب.

٩. حول معنى المبرسم والبرسام راجع ص ٥٦٠ من كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي (قده).

السوداء على مزاجهم الأصليّ متى يعدّ من الأصحاء، ليست بمعدومة؛ لأنّ المعدوم لا يشاهد، ولا بموجودة في الخارج وإلاّ لشاهدها غيرهم.

فهي مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها أن ترسم الصور المحسوسة فيها، وهي المسماة بالحسّ المشترك.

و ارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواسّ الظاهرة.

فهو إذن إمّا من سبب باطن - يعني القوّة المتخيّلة المنصرفّة في خزانة الخيال - أو من سبب مؤثّر في سبب باطن، يعني النفس التي تتأدّى الصور منها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشترك على ما سيأتي.

و إذا ثبت هذا ثبت أنّ الحسّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهم، أي الصور التي تتعلّق بها أفعال هاتين القوتين؛ فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرف فيها<sup>١</sup> ارتسم ما يتعلّق تصرفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك، كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل و التوهم من لوح الحسّ المشترك، أي ينتقش ما يتعلّق بالخيال و الوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسّ المشترك من الخارج.

و هذا يشبه تماكس الصور في المرايا المتقابلة.

فهذا ما في الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: « تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة » معارض بمثله؛ فإنّ إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة. والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين<sup>٢</sup>.

١. بالتركيب والتفصيل.

٢. أي في الصور.

٣. أي الذي يأتي من الخارج في الحسّ المشترك أو الداخل.

## [ الفصل الرابع عشر ]

تنبيه

«ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان:

حسيّ خارج<sup>١</sup> يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره، كأنه يبرز<sup>٢</sup> عن الخيال بززاً ويغصبه منه غصباً.

وعقليّ باطن<sup>٣</sup> أو وهميّ باطن يضبط التخيل عن الاعتمال مستصرفاً فيه بما يعنيه<sup>٤</sup>.

فيشغل<sup>٥</sup> بالإذعان له عن التسلّط على الحس المشترك، فلا يتمكّن من النقش فيه؛ لأنّ حركته ضعيفة، لأنّها تابعة لامتبوعة.

وإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد، قريباً عجز عن الضبط<sup>٦</sup> فتسلّط التخيل على الحس المشترك فقلّوَح فيه الصور محسوسة مشاهدة».

أقول: ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطنيّ يجب أن يدوم، مادام الراسم والمرسوم موجودين، لولا مانع<sup>٧</sup> يمنعهما عن ذلك.

---

١. مانع قاهلي.

٢. مي ربأيد أو را.

٣. مانع فاعلي.

٤. عقل را ياوهم را.

٥. بالبناء على المجهول، أي يشغل التخيل.

٦. أي عن ضبط التخيل، فالضبط ناظر إلى قوله: «يضبط التخيل».

٧. يا فاعل و يا قابل.

و لما لم يكن ذلك دائماً علم أن هناك مانعاً، فنبتّه الشيخ في هذا الفصل على المانع، وذكر أنه ينقسم:

إلى ما يمنع القابل<sup>١</sup> عن القبول، وهو المانع الحسّي، فإنّه يشغل الحسّ المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجيّة عن قبول الصور من السبب الباطني، فكأنّه يبرّزه عن المتخيّلة بزا، أي يسلب عنه سلباً و يخصبه غصباً.

و إلى ما يمنع الفاعل عن الفعل، وهو<sup>٢</sup> العقل في الإنسان و الوهم في سائر الحيوانات، فإنّهما إذا أخذوا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبروا التفكير أو التخيل على الحركة فيما يطلبانه، و شغلاه<sup>٣</sup> عن التصرف في الحسّ المشترك.

فهما<sup>٤</sup> يضبطان التخيل أو التفكير عن الاعتمال - و الاعتمال، هو العمل مع اضطراب - متصرّفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة.

أما إذا سكن أحد الشاغلين على ماسيأتي، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط. فرجع التخيل إلى فعله فلوح الصور<sup>٥</sup> في الحسّ المشترك مشاهدة. واعتراض الفاضل الشارح.

بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش<sup>٦</sup> أمكن أن يقبل الحسّ المشترك الصنفين من الصور<sup>٧</sup>، وإن لم يمكن استحالة أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة.

١. القابل هو الحسّ المشترك، و يمنعه - المانع - الحسّ عن قبول ما يورده الخيال و المتخيّلة عليه.

٢. أي المانع.

٣. أي شغل العقل و الوهم التفكير و التخيل عن التصرف في الحسّ المشترك. و أفرد الضمير باعتبار أن التفكير و التخيل فاعل، بمعنى شغلا الفاعل عن ذلك التصرف.

٤. عقل و وهم.

٥. من التخيل.

٦. و اختلال.

٧. أي فقولكم: «إما هذا وإما هذا» باطل. فقول المحقق الشارح، و هو «أنّ التفات النفس...» ناظر إلى عدم قبوله الصنفين بأنها لا تكون نفساً لا يشغلها شأن عن شأن، فقولنا: «إما هذا وإنا هذا» صحيح.

مدفوع بعد مامراً<sup>۱</sup> بما ذكره في فصل مفرد<sup>۲</sup>، وهو أنّ التفات النفس إلى أحد الجانبين  
يعنمها عن الالتفات إلى الجانب الآخر.



۱. في الفصل السابع من النمط الثالث.

۲. ۱۱ و ۱۹ و بلکه در بسیاری از فصول.

## [ الفصل الخامس عشر ]

### إشارة

«النوم شاغل للحسّ الظاهر شغلاً ظاهراً.

و قد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة، المستهزمة للغذاء المتصرّفة فيه، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذاباً قد دكّلت عليه، و إنّها<sup>١</sup> إن استبدّت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً مّا، على ما نبيّته عليه.

فيكون من الصواب<sup>٢</sup> الطبيعيّ أن يكون للنفس انجذابٌ مّا إلى مظاهرة<sup>٣</sup> الطبيعة، شاغل.

على أنّ النوم أشبه بالمرض منه بالصحة، وإذا كان كذلك كانت القوى<sup>٤</sup> المتخيّلة الباطنة قويّة السلطان ووجدت الحسّ المشترك معطلاً، فلوّحت فيه النقوش المتخيّلة مشاهدة، فترى في المنام أحوال في حكم المشاهدة.

أقول: يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما. وبدأ بالنوم فإنّ سكون الحسّ الظاهر - الذي هو أحد الشاغلين - فيه ظاهر، غنيّ عن

---

١. أكثر النسخ: «فإنّها» و ترجمة الفارسي لعبد السلام مطابقة لما صحّحناه في المتن.

٢. در شرع طبيعت.

٣. هم پشت شدن.

٤. في بعض النسخ: «القوّة المتخيّلة»، و أكثرها كما في المتن. و هو مطابق لترجمة عبد السلام الفارسي حيث قال: «و چون چنين باشد قوتها متخيله كى در باطن اند سلطنت ايشان قوى باشد».

الاستدلال، وسكون الشاغل<sup>١</sup> الثاني أيضاً يكون أكثر ثباتاً؛ وذلك لأنَّ الطبيعة في حال النوم مشتغلة في أكثر الأحوال بالتصرّف في الغذاء وهضمه، ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإغيا فتتجذب النفس إليها<sup>٢</sup> بشيتين:

أحدهما: أنَّ النفس لولم تتجذب إليها<sup>٣</sup>، بل أخذت في شأنها، لشايعتها الطبيعة على مامرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلَّ أمر البدن، لكنّها مجبولة على تدبير البدن، فهي<sup>٤</sup> تتجذب بالطبع نحوها<sup>٥</sup> لامحالة.

والثاني: أنَّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأنّه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء.

والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن، ولا تنفرغ لفعليها الخاصّ إلّا بعد عود الصحة.

فإذن الشاغلان<sup>٦</sup> في النوم يسكنان، وتبقى المتخيّلة قويّة السلطان، والحسّ المشترك<sup>٧</sup> غير ممنوع عن القبول، فلوّحت الصور مشاهدة؛ فلهذا قلّما يخلو النوم عن الرؤيا.

١. استعمال نفس متخيّلة رادد فكر.

٢. طبيعت.

٣. طبيعت.

٤. نفس.

٥. طبيعت.

٦. ظاهري وباطني.

٧. أي و يبقى.

## [ الفصل السادس عشر ]

إشارة

«و إذا استولى على الأعضاء الرئيسة<sup>١</sup> مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض.

و شغلها ذلك عن الضبط الذي لها<sup>٢</sup>.

وضعف<sup>٣</sup> أحد الضابطين<sup>٤</sup>.

فلم يستتكر أن تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين».

معناه ظاهر.

و هذه الحالة أقل وجوداً؛ لأن المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقلّي الوجود، ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً.

---

١. في الفصل الثالث من القانونجه في الطب:

«أما الأعضاء الرئيسة فهي التي تكون مبادئ لقوى محتاج إليها في بقاء الشخص أو النوع. أما بحسب بقاء الشخص فثلاثة: القلب و هو مبدأ القوة الحيوانية، و الدماغ و هو مبدأ قوة الحس والحركة، و الكبد و هو مبدأ قوة التغذية. وأما بحسب بقاء النوع فهذه الثلاثة مع الرابع و هو الأنتيان» ص ١٩، ط ١.

٢. أي الضبط الذي للنفس القوة المتخيلة، فلا تضبط النفس المتخيلة فلوّحت في الحس المشترك صوراً.

٣. في كثير من النسخ: «فضعف».

٤. أي النفس.



## [ الفصل السابع عشر ]

تنبيه

«إنّه كلما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المجاذبات<sup>١</sup> أقلّ و كان ضبطها للجانبين أشدّ.

و كلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس.

و كذلك كلما كانت النفس أقوى قوّة كان اشتغالها بالشواغل الحسّية أقلّ و كان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر.

فإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً.

ثمّ إذا كانت مرتاضة كان تحفّظها عن مضادات الرياضة و تصرفها في مناسباتها أقوى».

أقول: لعلّنا فرغ من إثبات ارتسام الصور في الحسّ المشترك من السبب الباطنيّ<sup>٢</sup> و بيان كيفيّة ارتسامها في حالتي النوم واليقظة، أراد أن ينتقل إلى بيان كيفيّة ارتسامها من السبب المؤثّر<sup>٣</sup> في السبب الباطنيّ.

فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصيّة للنفس، و هي أنّها كلما كانت قوّة لم يمنعها:

---

١. چون قوه شهوت و غضب. هر يك از دو قوه غضب و شهوت جاذب هر يك اند بالعرض، و إلا هر يك در حقيقت نفس را جذب كند نفس منفعل و منجذب شود.

٢. قوه متخيله و نفس.

٣. عالم قدس.

اشتغالها بأفعال بعض قواها - كالشهوة - عن أفعال قوى تقابلها كالغضب.  
 ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها<sup>١</sup> الخاصة بها.  
 وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس.  
 ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية.  
 قوله: «إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل»:  
 وفي بعض النسخ: «عن المجاذبات أقل».  
 وهذه النسخة أقرب إلى الصواب وكان الأولى تصحيف لها.  
 أما على الرواية الأولى فبيانها: أن المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسط، وإلى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير.  
 وانفعال النفس<sup>٢</sup> عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن أفعالها<sup>٣</sup> الخاصة بها.  
 فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلاً.  
 بحيث لا تعارضها المتخيلة في أفعالها<sup>٤</sup> الخاصة بها، وكان ضبطها لكلا الفعلين<sup>٥</sup> أشد.  
 وأما على الرواية الثانية فمعناه: أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة - المذكورة فيما مر، كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة - أقل، وكان ضبطها للجانبين أشد، وكلما كانت أضعف كان الأمر بالعكس.  
 وكذلك كلما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها<sup>٦</sup> عن فعل آخر أقل، وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر.

١. تمقل.

٢. در مرتبة متخيله بنا بر تحقيق.

٣. تمقل.

٤. تمقل.

٥. أي الخاصة وفعل القوى.

٦. أفعال حواس ظاهرة.

ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات<sup>١</sup> الرياضة، أي احترازها عما يبغدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقربها إليه أقوى.



مكتبة جامعة القاهرة

## [ الفصل الثامن عشر ]

### تنبيه

«إذا قَلَّتِ الشواغل الحسِّيَّة و بقيت شواغل أَقلّ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب، فساح إلى عالم التخيّل، وانتقش في الحسّ المشترك.

وهذا في حال النوم أو في حال مرضٍ ما، يشغل الحسّ و يوهن التخيّل، فإنّ التخيّل قديوهنه المرض، و قديوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح<sup>١</sup> الذي هو آلهه، فيسرع إلى سكونٍ ما. و فراغ فتتجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة.

فإذا طرأ على النفس نقش انزعج<sup>٢</sup> التخيّل إليه و تلقاه أيضاً، و ذلك؛

إما لمنبهه<sup>٣</sup> من هذا الطارئ و حركة التخيّل<sup>٤</sup> بعد استراحته أو وهنه، فإنّه<sup>٥</sup> سريع الحركة إلى مثل هذا التنبيه.

---

١. في غير واحدة من النسخ: «وإذا» و أكثرها مطابق للمتن و ترجمة الفارسي أيضاً مطابقة للمتن.

٢. أي الروح البخاري.

٣. و تحرك.

٤. أي الانزعاج.

٥. أمر غيبي.

٦. من ايدون چنین پندارم که نفس در مرتبة خیال را جزر و مدی است، چون بحر، گاهی جزر از ظاهر کند و مدّ سوی باطن و در این هنگام ظاهر را تهی نماید و حرکت کند به سوی باطن. و مدی بالعکس، یعنی مدّی سوی ظاهر کند و اشراق به ظاهر اندازد. و جزر از باطن، و گاهی در اشخاصی که «لا یشغلهم شأن عن شأن» مدّ بجانبین دارد، چنان که از طرفین. حیدر قلی خان قاجار رحمه الله.

٧. أي التخيّل.

و إمّا لاستخدام النفس النطقية له<sup>١</sup> طبعاً؛ فإنّه من معاوني النّفس عند أمثال هذه السوانح.

فإذا قبله التخيّل حال تزحزح<sup>٢</sup> الشواغل عنها انتقش في لوح الحسّ المشترك». أقول: تكون للنفس فلتات، أي فرص تجدها النفس فجأة<sup>٣</sup>. وساح، أي جرى.

والتزحزح: التباعد.

والمعنى أنّ الشواغل الحسية إذا قلّت أمكن أن تجد النفس فرصة اتّصال بالعالم القدسيّ بفته، تخلص فيها عن استعمال التخيّل، فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كليّ، ويتأدّى أثره إلى التخيّل، فيصوّر التخيّل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرسم العقليّ.

وهذا أنما يكون في إحدى حالتين:

إحدهما: النوم الشاغل للحسّ الظاهر.

و الثانية: المرض الموهن للتخيّل؛ فإنّ التخيّل يوهنه إمّا المرض وإمّا تحلّل آتله، أعني الروح المنصب في وسط الدماغ، بسبب كثرة الحركة الفكرية.

و إذا وهن التخيّل سكن، فتنفّغ النّفس عنه وتصلّ بعالم القدس بسهولة.

فإن ورد على النفس سانح غيبيّ تحرّك التخيّل إليه بسبب أحد أمرين:

أحدهما يعود إلى التخيّل، وهو أنّه إذا أستراح، فزال كلاله، وكان الوارد أمراً غريباً منبهاً.

تنبّه له؛ لكونه بالطبع سريع التنبّه للأمر الغريبة.

و ثانيهما يعود إلى النفس، وهو أنّ النفس تستعمل التخيّل بالطبع في جميع حركاته و

أفعاله، فإذا قبله التخيّل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض، انتقش منه في لوح الحسّ المشترك.

١. أي للتخيّل.

٢. دورى.

٣. يا فجأة.

## [ الفصل التاسع عشر ]

### إشارة

«وإذا<sup>١</sup> كانت النفس<sup>٢</sup> قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس و الانتهاز في حال اليقظة.  
فربما نزل الأثر إلى الذكر<sup>٣</sup> فوقف هناك.  
و ربما استولى الأثر فأشرق<sup>٤</sup> في الخيال إشراقاً واضحاً، و اغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته، فرسم ما انتقش فيه منه.  
لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة<sup>٥</sup> له غير صادفة عنه، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين<sup>٦</sup>.  
و هذا أولى<sup>٧</sup>.  
و إذا فعل هذا<sup>٨</sup> صار الأثر مشاهداً مبصراً، أو هتافاً أو غير ذلك.

---

١. في النسخ التي أضبط متناً وأصح نسخة وأقدم تاريخاً كانت العبارة: «وإذا» كما صححناها. و ترجمة عبد السلام الفارسي مطابقة لها أيضاً.

٢. الفصل ٥٧ شرح الفصوص للفارابي، أي نصوص الحكم على فصوص الحكم.  
٣. قلب.

٤. از ذكر در خيال.

٥. معاونة.

٦. سوداوي.

٧. چون كه متخيله گاهي خادم واهمه است گاهي نفس عاقله، دومي اولي است.

٨. أي فعل هذا في الحس المشترك. فضمير «فعل هذا» راجع الى الخيال و الفعل معلوم. ولك أن تقرأ الفعل مجهولاً، أعني فُعل هذا، كما أن بعض النسخ مشكول مجهولاً.

و ربّما تمكّن مثلاً موفور الهيئة أو كلاماً محصّل النظم.

و ربّما كان في أجلّ أحوال الزينة».

أقول: مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ: «إنّ روح القدس نفث في روعي كذا وكذا».

و مثال استيلاء الأثر و الإشراف في الخيال و الارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء ﷺ: من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم.

و إنّما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى و المعرورين توهمهم الفاسد و تخيلهم المنحرف الضعيف، و يفعله في الأولياء و الأخيار نفوسهم القدسيّة الشريفة القويّة. فهذا أولى و أحقّ بالوجود من ذلك.

و هذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف و الشدّة.

فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط.

و منه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط. يقال: هتف به، أي صاح.

و منه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصّل النظم.

و منه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة.

و في بعض النسخ: «في أجلّ أحوال الزينة» وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم و استماع كلامه من غير واسطة.

## [ الفصل العشرون ]

### تنبیه

«إِنَّ القُوَّةَ المتخيلة جُبِلَتْ محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية.

أوهيئة مزاجية<sup>١</sup> سريعة التقل من شيء إلى شبهه أوضده.

و بالجملة إلى ما هو منه بسبب. و للتخصيص أسباب جزئية لامحالة و إن لم نحصلها نحن بأعيانها.

و لو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستليحاً<sup>٢</sup> للحدود الوسطى و ما يجري مجراها بوجه، و في تذكر أمور منسية و في مصالح أخرى.

فهذه القوة يزعجها كل سائح<sup>٣</sup> إلى هذا الانتقال أو تضبط<sup>٤</sup>.

و هذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس أو لشدة<sup>٥</sup> جلاء الصورة المنتقشة فيها.

١. يعني صفراوى و سوداوى و بلغمى و دمى. مثلاً تب دارد آتش بر افروخته خواب بيند.

٢. و عبد السلام فارسى چنین معنا کرده است:

«واگر جبيلت و سرشت اين قوت نه چنین بودى يارى گرفتن او را در روشن شدن حدود وسطى به سبيل انتقال فکرى نتوانستى بود.»

٣. استعمال من لوح. و فى منتهى الإرب: «استلاحة: شناسا شدن».

٤. مى کشاند قوه متخيله را. يعنى او را از جاى خود بر مى کند و مى کشاند.

٥. حادثه.

٦. يعنى اللهم إلا أن تضبط. يا اين كه «أو» به معنى «إلى أن» باشد كما فى الشرح.

٧. يعنى سانحه چون كه مهم نيست كه به جوانب رود.



حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل، و ذلك صارف عن التلدّد<sup>۱</sup> و التردّد، ضابط للخيال في موقف مايلوح فيه بقوّة و كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك<sup>۲</sup>.

محاكاة المتخيّلة للهيئة الإدراكية كمحاكاتها الخيرات و الفضائل بصور جميلة. ومحاكاتها الشرور و الرذائل بأضدادها.

و محاكاتها للهيئة المزاجيّة كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان<sup>۳</sup> الصفرة و غلبة السوداء بالألوان السود.

و قوله: «مانستعين به في انتقالات الفكر مستتجاً للحدود الوسطى» أو «مستليحاً للحدود الوسطى» نسختان، أظهرهما الأخير؛ لأنّ طلب الحدود الوسطى لايسمى استنتاجاً، إنّما الاستنتاج هو طلب النتيجة منها.

و ما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقرّاءات و التمثيلات.

و المصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقّل و الفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن تفعل أو لاتفعل.

فهذه القوّة - يعني المتخيّلة - يزعجها، أي يقلعها و يحزّكها بشدّة، كلّ سائح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال، أو تضبط، أي إلى أن تضبط.

و للضبط سببان:

أحدهما: قوّة النفس المعارضة لذلك السائح؛ فإنّها إذا اشتدّت أو قفّت التخيّل على ماتريده، و تمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره، كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكّرهم في أمر بهتهم.

۱. بالدال المهملة، حرّكت به جانب راست و چپ.

۲. تلدّد به دال مهملة؛ چهار است برگشته نگرستن، و سرگشته و متحیر شدن و درنگ کردن منتهی إلارب.

۳. مثل شدّت سانحه.

۴. به سیب زردی در خواب دیدن.

و ثانيهما: شدة ارتسام الصور في الخيال؛ فإنه صارف للتخيّل عن التلدّد - أي الالتفات يميناً و شمالاً - و عن التردّد - أي الذهاب قدّاماً و وراء - كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدّة.

و السبب في ذلك أنّ القوى الجسمانيّة إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضميّة، كما مرّ.

و الغرض من إيراد هذا الفصل تهديد مقدّمة لبيان العلّة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال - من الأمور القدسيّة حاليّ النوم و اليقظة - إلى تعبير<sup>١</sup> و تأويل<sup>٢</sup> كما سيأتي<sup>٣</sup>.

١. در فوم.

٢. در يقظة.

٣. في الفصل الثاني و العشرين قوله: «الوحي إلى تأويل و الحلم إلى تمير».

## [ الفصل الحادي والعشرون ]

### إشارة

«فالآثر<sup>١</sup> الروحاني<sup>٢</sup> السانح للنفس في حالي النوم و اليقظة قديكون ضعيفاً، فلا يحرك الخيال و الذكر و لا يبقى له أثر.

و قد يكون أقوى من<sup>٣</sup> ذلك فيتحرك<sup>٤</sup> الخيال، إلا أن الخيال يمعن<sup>٥</sup> في الانتقال<sup>٦</sup> و يغلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر، و إنما يضبط انتقالات التخيل و محاكياته.

و قديكون قوياً جداً، و تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش<sup>٧</sup>، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً.

---

١. عبارات النسخ في هذا الفصل مشوشة مضطربة جداً. و ما صححناه هو غاية ما بذلنا جهدنا في التصحيح.

٢. أي النقش الروحاني.

٣. أي متوسط.

٤. أسلوب العبارة يقتضي أن تكون الكلمة «فيحرك» و لكن الصحيح فيتحرك. ترجمة عبدالسلام الفارسي: «و خیال در جنبش آید» أما في ترجمة المباراة السابقة فقال: «و خیال و ذکر را در حرکت نیاورد».

٥. أمعن في الأمر: دور اندیشید در آن.

٦. يعني خیال آن نقش را آنقدر اینطرف آنطرف کند و شکل کند که آن نقش اصلی از میان رود و تخلیه از صریح وی شود و ذکر هم قبول نکند. و این انتقالات یا از شبه شبه است و یا بضد در نخست تعبیر می کند، و در ضد تعبیر منقطع شود.

٧. بالفتح: دل مردم واضطراب آن از بیم. وقد لا يهز يقال: فلان رابط الجأش يعني دلاور است دل از جای نبرد.

و قد تكون النفس بها معنيّة<sup>١</sup> فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولايتشوش بالانتقالات<sup>٢</sup>.

و ليس أتما يعرض لك ذلك في هذه الآثار<sup>٣</sup> فقط، بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان.

فربما انضبط فكرك في ذكرك.

و ربّما انفلت<sup>٤</sup> عنه إلى أشياء متخيّلة تنسيك مهمتك، فتحتاج إلى أن تحلّل بالعكس، و تصير<sup>٥</sup> عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه، و كذلك إلى آخر.

فربّما اقتنص ما ضلّه<sup>٦</sup> من مهمته<sup>٧</sup> الأول.

و ربّما انقطع عنه<sup>٨</sup>.

و إنّما تقتنصه بضرب من التحليل و التأويل.

للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم و اليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها.

١. يعني نفس بدان اثر روحانی اعتناء و قصد و عنایت دارد چنانکه در شرح خواجه.

و فخر نیز در لبّاب الإشارات گوید: «لأن النفس كانت مهمّة بإدراك ذلك المعنى» (ص ٢٨٥ ط ایران).

و عبدالسلام فارسی معینه از اعانت گرفت و چنین معنی کرد: «و بوذکی نفس وی را اندر آن یاری دهد

...».

ولی صواب همان عنایت است.

٢. أي انتقالات التخيل، كما مرّ آنفاً.

٣. أي الروحانية القدسية.

٤. انفلات: درگذشتن: رستن.

٥. تفسیر «و تحلّل بالعکس».

٦. ضلّ الطريق أي لم یهتد إليه.

٧. ضلّه أي لم یهتد إليه.

٨. بیان «ما» في «ما ضلّه».

٩. ما لا يمكن الرجوع.

و قد ذكر الشيخ منها ثلاثة:

ضعيف لا يبقى له أثر بذكره.

ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه.

وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش، أي ثابتة شديدة القلب، وتكون معنيّة بها

فتحفظه ولا يزول عنها.<sup>١</sup>

ثم ذكر أنّ هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط، بل لجميع الخواطر السانحة على

الذهن.

فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه.

ومنها ما ينتقل وينساه، وينقسم:

إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل.

وإلى ما لا يمكن ذلك.

١. أي الأثر الروحاني لا يزول عن النفس.

## [ الفصل الثاني و العشرون ]

### تذنيب

«فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم مضبوطاً مستقرّاً، كان إلهاماً أو حياً صراحاً أو حلماً<sup>١</sup> لا يحتاج<sup>٢</sup> إلى تأويل أو تعبير. و ما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته و تواليه احتاج إلى أحدهما - و ذلك يختلف بحسب الأشخاص<sup>٣</sup> و الأوقات و العادات - الوحي<sup>٤</sup> إلى تأويل، و الحلم<sup>٥</sup> إلى تعبير».

أقول: الصراح: الخالص.

و إنّما يختلف التأويل و التعبير بحسب الأشخاص و الأوقات و العادات؛ لأنّ الانتقال<sup>٦</sup> التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي، إنّما يكفي فيه تناسب ظنيّ أو وهمي، و ذلك يختلف بالقياس إلى كلّ شخص.

و يختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين.

---

١. خواب صحيح، چنان که در ابراهيم ﷺ.

٢. الصواب «لا يحتاج» على كوال الفعل مذكراً و ضميره راجع الى كلمة «ما» في قوله: «فما كان» بقرينة قرينه الآتي. و التأنيت على أنها راجعة الى الأمور المذكورة من الإلهام و الوحي و الحلم. و النسخ المضبوطة المصححة مكتوبة على التذكير.

٣. مثلاً شیر در خواب بیند، أهل علم گویند: علم، أهل مال گویند: مال.

٤. في عدة نسخ: «فالوحي» و في غير واحدة منها «والوحي» و هذا مطابق لظاهر ترجمة الفارسي. و أكثر النسخ كما في المتن، و رأيناها أمتن و تركناه بحاله.

٥. حلم و حلم بضم و ضمّتين، خواب که دیده شود. أحلام جمع.

٦. از شهر به علم یا مال.

و باقی الفصل ظاهر.

و به قد تمّ المقصود من الفصلین المتقدمین، و تمّ الکلام فی هذا المطلوب.

## [ الفصل الثالث و العشرون ]

### إشارة

«إِنَّهٗ قَدْ يَسْتَعِينُ<sup>١</sup> بَعْضُ الطَّبَائِعِ بِأَفْعَالٍ تَعْرِضُ مِنْهَا:

لِلْحَسِّ حَيْرَةٌ وَلِلْخِيَالِ وَقْفَةٌ.

فَتُسْتَعَدُّ الْقُوَّةُ الْمُتَلَقِّيَّةُ<sup>٢</sup> لِلْغَيْبِ تَلَقِّيًّا صَالِحًا.

و قَدْ وَجَّهَ الْوَهْمَ إِلَى غَرَضٍ بَعِينِهِ فَيَتَخَصَّصُ بِذَلِكَ قَبُولُهُ.

مِثْلَ مَا يُؤَثَّرُ<sup>٣</sup> عَنْ قَوْمٍ مِنَ الْأَتْرَاكِ أَنْهُمْ إِذَا فَزَعُوا<sup>٤</sup> إِلَى كَاهِنِهِمْ فِي تَقْدِمَةِ مَعْرِفَةٍ،

فَنَزَعَ هُوَ إِلَى شَدِّ حَيْثٍ<sup>٥</sup> جَدًّا، فَلَا يَزَالُ يَلْهَثُ فِيهِ حَتَّى يَكَادُ يَغْشَى عَلَيْهِ، ثُمَّ يَنْطَقُ بِمَا يَخْتَلُّ إِلَيْهِ.

وَالْمُسْتَمْعَةُ يَضْبُطُونَ مَا يَلْفِظُهُ ضَبْطًا حَتَّى يَبْنُوا عَلَيْهِ تَدْبِيرًا.

و مِثْلَ مَا يَشْغَلُ بَعْضُ مَا يَسْتَنْطِقُ فِي هَذَا الْمَعْنَى<sup>٦</sup> بِتَأْمَلِ شَيْءٍ شَفَافٍ مَرَعَشٍ

لِلْبَصَرِ بِزَجْرَجَتِهِ<sup>٧</sup> أَوْ مَدْهَشٍ إِيَّاهُ بِشَفِيفِهِ.

و مِثْلَ مَا يَشْغَلُ بِتَأْمَلِ لَطْفٍ مِنْ سَوَادِ بَرَاقٍ.

---

١. از برای مشاهده بواطن.

٢. أي النفس الناطقة.

٣. أي يُروى.

٤. لجأوا.

٥. دويدن به شدت.

٦. أي تقدمه معرفة.

٧. اضطراب.



و بأشياء تترقق و بأشياء تمور، فإنّ جميع ذلك ممّا يشغل الحسّ بضرب من التحير.

و ممّا يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنّه إجبار<sup>١</sup> لا طبع<sup>٢</sup>.

و في حيرتهما<sup>٣</sup> اهتبال<sup>٤</sup> فرصة الخلصة<sup>٥</sup> المذكورة.

و أكثر ما يؤثّر<sup>٦</sup> هذا، ففي طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب و بقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله من الصبيان<sup>٧</sup>.

و ربّما أعان على ذلك<sup>٨</sup> الإسهاب<sup>٩</sup> في الكلام المختلط و الإيهام<sup>١٠</sup> لمسييس الجنّ و كلّ ما فيه تحيير و تدهيش.

و إذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتّصال<sup>١١</sup>.

فتارة يكون لمحان<sup>١٢</sup> الغيب ضرباً من ظنّ قويّ.

و تارة يكون شبيهاً بخطاب من جنّي أو هتاف من غائب، و تارة يكون مع ترائي شيء<sup>١٣</sup> للبصر مكافحة<sup>١٤</sup> حتّى تشاهد صورة الغيب مشاهدة.

١. بأمر خارجي.

٢. طبيعي.

٣. الحسّ و الخيال.

٤. غنيمت شمردن.

٥. ربودن.

٦. من التأثير.

٧. أكثر النسخ: «كالبله و الصبيان». و عبارة الفارسي أيضاً كذلك: «چنانك ابلهان و كودكان» و مع ذلك تركنا المتن بحاله لما رأينا بأعيننا أنّ تلك الأمور أو بعضها لا يتصرّف الصبيّ الذكيّ.

٨. التحير.

٩. فاعل «أعان».

١٠. به وهم وی اندازد.

١١. بعالم القدس و الغيب.

١٢. ظاهر شدن.

١٣. صورتی مثلاً گوید: این مال را فلان برده.

١٤. أي مباشرة.

يؤثر، أي يروى.

و الشد الحثيث: العدو المسرع.

ولهث الكلب: إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش، وكذلك الرجل إذا أعى.

و الرعش: الرعدة، و أرعشه، أي أرعده. و الرجرجة: الاضطراب.

و الدهش: التحير، و أدهشه، أي حيره.

و تفرق أي تلاًلاً و لمع.

و تمور موراً، أي تموج موجاً.

و اهتبال الفرصة: اغتنامها.

و الإسهاب: إكثار الكلام.

و المسيس: المس. يقال للذي به مس من جنون: ممسوس.

و التوكل: إظهار العجز و الاعتماد على الغيب (الغير - خ).

و فلان يكافح الأمور، أي يباشرها بنفسه.

و أما الأشياء التي ذكرها ممّا يشغل بتأمله من يستنطق في مقدمة معرفة:

فالشياء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبُور المضلع أو الزجاجاة المضلعة

إذا أدير بحيال شعاع الشمس.

أو الشعلة القويّة المستقيمة.

و المدهش للبصر بشفيفه يكون كالبُور الصافي المستدير.

و أمّا اللطخ من سواد برّاق، فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن و بالسواد المتشبه

بالقدر، حتّى يصير أسود برّاقاً، و يقابل به الشياء المضيء كالسراج، فإنّه يحير الناظر إليه.

و الأشياء التي تترقق فكألزجاجاة المدوّرة المملوءة ماءً، الموضوعة بحيال الشمس

أو الشعلة.

و الأشياء التي تمور فكالماء الذي يتموّج شديداً في إناء أو غيره؛ لإلحاح النفخ أو

الرياح عليه، أو للغليان الشديد و ما يشبهه.

و باقي الكلام ظاهر.

و الغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعيّة.

## [ الفصل الرابع و العشرون ]

تنبيه

«اعلم أنَّ هذه الأشياء ليس سبيل القول<sup>١</sup> بها، و الشهادة لها، إنّما هي ظنون<sup>٢</sup> إمكانية، صير إليها من أمور عقلية فقط و إنّ كان ذلك أمراً معتمداً لو كان، ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها<sup>٣</sup>.

و من السعادات المتقنة لمحبي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم و يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم، حتّى يكون ذلك: تجربة في ثبات أمر عجيب له كَوْنٌ، و صحّة<sup>٤</sup>.

و داعياً إلى طلب سببه.

فاذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب و خضع الوهم فلم يعارض العقل<sup>٥</sup> فيما يربأ رياء<sup>٦</sup> منها.

١. برهان.

٢. زیرا که من چه طور در کتاب خود امور ظنی را غیر برهانی را در عقلیات استعمال کرده باشم، بلکه از تجربیات است که مقدمات قیاس را شایسته است.

٣. به برهان.

٤. و في غير واحدة من النسخ: «له كون و حجة» و ترجمة الفارسي مطابقة للمتن: «تا این حال رایشان را آزمایشی بود با ثبات کاری عجب کی او را درستی است» و این قرئت الکلمة «حجّه» فهي منصوبة خبر آخر لقوله: «حتى يكون». و این قرئت: «صحّة». فهي مرفوعة معطوفة على قوله: «كون».

٥. في عدّة نسخ: «فلم يعارض العقل». و ترجمة الفارسي مطابقة للمتن حيث قال: «و وهم نیز فرمان برد و معارضه عقل نکند».

٦. اگر ضمیر فعل را به وهم برگردانیم بهمان معنی «ندانستم او را و پیروی نکردم او را» که در حاشیه

و ذلك من أجسم الفوائد و أعظم المهمّات.

ثمّ إنّي لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه، و فيما حكاه من صدّقناه،  
طال الكلام.

و من لم يصدّق الجملة هانّ عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل.

أقول: يقال: ربأت القوم ربأً، أي رقبته<sup>١</sup>، و ذلك إذا كنت طليعة لهم فوق شرف<sup>٢</sup>.

و هذه استعارة لطيفة للعقل المطّلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى.

و باقي الفصل ظاهر.

فهذا آخر كلامه في كيفيّة الإخبار عن الغيب.

→ كتاب نگاشتیم می باشد. و اگر به عقل برگردد بدان معنای مثبت است که خواجه دانسته است.  
ربأً (مهموز اللام) من باب فتح يفتح.

و في منتهی الأرب يقال: ما رَبَّأْتُ زَبَاءً یعنی ندانستم او را و پیروی او را نکردم.  
و هذا أولى بسياق الكلام مما فسره المحقق الشارح قدّس سرّه و یبدّل المعنی المنفی بالمشبّت و ان كان ما فسره به مفسراً في المعاجم اللغویة أيضاً.

١. نگهبانی.

٢. بلندی، یا شرف جمع شرفه کخرقة و غرف.

## [الفصل الخامس و العشرون]

### في ظهور خوارق العادات عن العارف

تنبيه<sup>١</sup>

«ولعلك قد تبلقك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب. و ذلك مثل ما يقال:

إِنَّ عَارِفًا اسْتَسْقَى لِلنَّاسِ فَسَقُوا، أَوْ اسْتَشْفَى لَهُمْ فَشَفَوْا.

أَوْ دَعَا عَلَيْهِمْ فَخَسَفَ بِهِمْ وَ زَلَزَلُوا أَوْ هَلَكُوا بِوَجْهِ آخَر.

أَوْ دَعَا لَهُمْ فَصَرَفَ عَنْهُمْ الْوَبَاءَ وَ الْمَوْتَان<sup>٢</sup> وَ السَّيْلَ وَ الطُّوفَانَ.

أَوْ خَشَعَ لِبَعْضِهِمْ سَبْع<sup>٣</sup>، أَوْ لَمْ يَنْفِرْ عَنْهُمْ طَائِرٌ، أَوْ مِثْلَ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُوْخَذُ فِي

---

١. انظر الشفاء ج ١، ص ٣٤٥، ط ١، أي الفصل الرابع من المقالة الرابعة من كتاب النفس ص ٢٦٧ بتصحیحنا و تعلیقنا علیه. و ص ٤١٧ ط ١ من طبیعیاته: حکمی لی حال رجل بیابان دهستان الخ.

٢. المَوْتَان و المَوْتَان: موت يقع في الماشية.

٣. سعدی در باب أول بوستان گوید:

که پیش آمدم بر پلنگی سوار

که ترسیدم پای رفتن به بست

که سعدی مدار آن چه دیدی شگفت

که گردن نه پیچد ز حکم تو هیچ

خدایش نگهدار و یاور بود

که در دست دشمن گذارد ترا

بنه گام و کامی که خواهی بیاب

که گفتار سعدی پسند آیدش

یکی دیدم از عرصه رودبار

چنان هول از آن حال بر من نشست

تبسم کنان دست بر لب گرفت

توهم کردن از حکم داور میبچ

چو خسرو بفرمان داور بود

محالست چون دوست دارد ترا

ره این است، روی از طریقت متاب

نصیحت کسی سودمند آیدش

٤. في نسخ: «أولم ينفر عنهم طير» و ترجمه عبدالسلام الفارسي هكذا: «يا دُكَّان ايشان را فرمانبردار شدند، يا مرغان از ايشان نرمیدند».

طريق الممتنع الصريح، فتوقّف و لاتعجل؛ فإنّ لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة<sup>١</sup>.

و ربّما يتأتّى لي أن أقصّ<sup>٢</sup> بعضها عليك».

أقول: لمّا فرغ عن بيان الآيات الثلاث المشهورة - التي تنسب إلى العارفين و غيرهم من الأولياء - أراد أن يتنبّه على أسباب سائر الأفعال المرسومة بخوارق العادة.

فذكرها في هذا الفصل و ذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوّه.

و إنّما قال: «تكاد تأتي بقلب العادة» و لم يقل: تأتي بقلب العادة؛ لأنّ تلك الأفعال

ليست عند من يقف على عللها الموجبة إتيانها بخارقة للعادة، إنّما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل.

و الموتان - على وزن الطوفان -: موت يقع في البهائم.

أمّا الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدّنيّات.

و هو غير مناسب لهذا الموضع.

١. يعني مطويات وى.

٢. في عدة نسخ: «أن أقصّ» حيث قال في الفصل السابق: «إنّي لو اقتصصت».

## [الفصل السادس والعشرون]

### تذكرة و تنبيه

«أليس قدهان لك<sup>١</sup> أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرباً<sup>٢</sup> من العلائق آخر<sup>٣</sup>، و علمت أن هيئة تمكّن العقد<sup>٤</sup> منها و ما يتبعه قد تتأذى إلى بدنها مع مباينتها له بالجواهر<sup>٥</sup>؛

حتى أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله و الجذع<sup>٦</sup> على قرار.

و يتبع أوهام الناس<sup>٧</sup> تغير مزاج مدرجاً أو دفعة و ابتداء أمراض<sup>٨</sup> أو إفراق منها.

فلا تستبعدن أن تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، و تكون لقوتها

---

١. در مجرد نمط هفتم بلکه در نمط سوم هم.

٢. علاقة تدبری.

٣. صفة لقوله: «ضرباً».

٤. اعتقاد.

٥. النفس والبدن متماكسان.

٦. حالیه أي «والحال الجذع...» إلى آخره.

٧. مثلاً چون به وی گویند: صحیح هستی، مرض وی برود، و بالعکس. داستان شاگردان و ملای مکتبی در منوی ملای رومی دفتر سوم، ص ۲۳۱، چاپ علاء الدولة:

کودکان مکتبی از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد

٨. و في نسخ: «أو ابتداء أمراض». لكن المتن أمتن و موافق لترجمة عبدالسلام الفارسي و نسخ أخرى معتمد عليها.



كأنها نفس ما للعالم.

و كما تؤثر<sup>١</sup> بكيفية<sup>٢</sup> مزاجية تكون<sup>٣</sup> قد أثرت بمبدأ الجميع ماعدته<sup>٤</sup>؛ إذ مبادئها<sup>٥</sup> هذه الكيفيات، لاسيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه. لاسيما و قد علمت أنه ليس كل مسخن بحاراً و لا كل مبرد ببارد. فلا تستنكرن أن تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام آخر تنفعل عنها انفعال<sup>٦</sup> بدنه.

و لا تستنكرن أن تعددي من قواها الخاصة إلى قوة نفوس آخر تفعل فيها، لاسيما إذا كانت شحذت ملكتها<sup>٨</sup> بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها.

أقول: التذكرة في هذا الفصل لشيثين:

أحدهما: أن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، إنما هي قائمة بذاتها لاتعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير و التصرف.

١. أي النفس.

٢. مثلاً أبر مبدأ باران است، این نفس در این مبدأ اثر کند، در بحار اثر کند که ابر از آن پدید آرد، این سحاب مبدأ باران شود بدین ترتیب باران آورد.

٣. أي كذلك تكون.

٤. خوارق مذکوره که شمر دم.

٥. و في غير واحدة من النسخ: «إذ مادتها هذه الكيفيات» و ما في طبع لاهور مطابق لها أيضاً. و قُشرت «مادتها» في هامشه بقوله: «أي مبادئها و هي الكيفيات».

٦. صورت ناريه خود حارّ نیست، به جهت این که اگر خود حار باشد وضع و محاذات خود در ماده خود خواهد. و خود با ماده خود وضع ندارد پس حرارت دهد و حار نیست، و همچنین صورت مانیه مبرد است و بارد نیست.

٧. و هذا هو أصح النسخ و أمتنها. و في بعضها: «تنفعل انفعال بدنه» و المقصود أن تلك الأجرام تنفعل عن بعض النفوس انفعال بدنه و تكون الأجرام كأنها أعضاء له و هو كأنه نفس لها.

٨. شحذ السكين - من باب فتح - : تیز کرد کارد را. شحذ السكين تشحيداً: تیز کرد کارد را شدّد للمبالغة. منتهی الأرب.

والآخر<sup>١</sup>: أن هيئة الاعتقادات<sup>٢</sup> المتمكنة في النفس وما يتبعها - كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح - قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن واللهيات الحاصلة فيه من تلك الهيات النفسانية.

ومما يؤكد ذلك أمران:

أحدهما: أن توهم الماشي على جنوع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض.

والثاني<sup>٣</sup>: أن توهم الإنسان قد يغير مزاجه<sup>٤</sup> إما على التدرج أو بفتة، فتنبسط روحه وتنقبض، ويحمر لونه ويصفّر.

وقد يبلغ هذا التغير حدّاً يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما و يأخذ البدن المريض بسببه في إفراق، أي براء و انتعاش.

يقال: أفرق المريض من مرضه إفراقاً، أي أبلى.

وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد أن تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم.

وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مبائنة الذات لها كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مرّ ذكره في الفصل المتقدم، أعني تحدث عنها في تلك الأجسام كصفات هي مبادئ تلك الأفعال، خصوصاً في جسم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه كملاقة إياه أو إشفاق عليه.

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة؛ لظنه بأن العلة<sup>٥</sup> لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيه أولها.

١. دوم.

٢. يقينيات.

٣. به ص ٢٤١ جهارده رساله نگاه كنيد.

٤. مزاج خود را به خيال.

٥. مسخن و مبرد مثلاً.

ولو كان بالآثر فينبغي<sup>١</sup> أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحار<sup>٢</sup>، فإن الشعاع مسخن وليس بحار، ولا كل مبرد ببارد؛ فإن صورة الماء مبردة و ليست بباردة، إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها.

فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها، و تتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها، خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية، أي حدّدت. يقال: شحذت السكين، أي حددته.

و المراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة و الغضب و غيرهما بسهولة، فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها. قال الفاضل الشارح:

هذا الاستدلال لا يفيد المقصود؛ لأن الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثيراً أعظم من تأثير الوهم. و أيضاً التخيّلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب و الفرح جسمانية. فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز أن يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوة.

فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس، و لا بكونها مجردة.

فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحّة هذا المطلوب<sup>٣</sup> و لا على امتناعه.

١. جواب «إن توهم...» راجع الفصل السابع من النمط الثالث في البحث عن الإدراك و الجواب عن تراض الفاضل الشارح.

٢. ر. ١، يتوهم في المقام أن فاعد الشيء كيف يكون معطيه؟ و لكن رفع التوهم يظهر بالتأمل و التدبر في الأصول الحكيمية. و قد تقدّمت في عدة مواضع.

٣. صدور أمور غريبه.

و هذا القدر<sup>١</sup> مغن عن هذا التطويل.

و أقول: قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول: النفس لا تدرك<sup>٢</sup> الجزئيات أصلاً. وقد مرّ الكلام فيه<sup>٣</sup>.

لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيّل بل الغضب و الفرح إدراكات و هيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية، كان هذا الاعتراض ساقطاً<sup>٤</sup>.

و أيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ: «إن هذه الأمور ليست ظنوناً إمكانية أدت إليها أمور عقلية إنما هي<sup>٥</sup> تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها» و إلا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة.

١. أي هذا الكلام الجملي - و هو عدم الدليل على الصحة و الامتناع - يكفي في المطلوب.

٢. بواسطة الوهم.

٣. في الفصل السابع من النمط الثالث. نمط ثالث.

٤. لأن مداره على الظن بأن الشيخ يقول: النفس لا تدرك الجزئيات.

٥. أي لا دليل لنا، و الفاضل الشارح نسي هذا.

## [ الفصل السابع و العشرون ]

### إشارة

«هذه القوة<sup>١</sup> ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي<sup>٢</sup> لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخّصها.  
و قد تحصل لمزاج يُحصّل<sup>٣</sup>.  
و قد تحصل<sup>٤</sup> بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرّدة، لشدّة الزكاء،  
كما تحصل لأولياء الله الأبرار».  
أقول: لمّا ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الإنسانية - أعني القوّة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة - وجب إسنادها إلى علّة تختصّ بذلك البعض من النفوس.

١. أي قوّة تصرّف النفس في الأبدان و الموجودات و العوالم. و بالجملة قوّة تصرف العارف بالله في مادة الكائنات.
٢. فطري. في عدّة نسخ: «بحسب المزاج الأصلي الذي له». و في غير واحدة منها بدون «له» و مرجع «له» راجع إلى البدن المستفاد في الفحوى.
٣. أي لمزاج ثانوي يحدث، و يحصل من التحصيل.
٤. مثل أنّ إدريس عليه السلام صار إلياس، أي كان نبياً فصار رسولاً، قال تعالى: «و اذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً و رفعناه مكاناً علياً» (مريم ٥٨).
- و قال تعالى: «و إنّ إلياس لمن المرسلين» (الصافات ١٢٤).
- كان عليه السلام كثير الانسلاخ عن البدن (فصل ٤ و ٢٢ من فصوص الحكم للعارف العربي. الأول في إدريس و الثاني في إلياس، و قال في الثاني ص ٤١٣: «إلياس و هو إدريس عليه السلام كان نبياً قبل نوح عليه السلام الخ» و الباب الثاني من كمال الدين للصدوق في غيبة إدريس و ظهوره عليه السلام المروية عن الإمام الباقر على التفصيل، فراجع.
٥. از غایت پاکیزگی.

فذكر الشيخ أنَّ تلك العلّة يجوز أن تكون عين ما يتشخّص به ذلك البعض من النوع، ويجوز أن تكون أمراً غيره إمّا حاصلًا بالكسب أو لا بالكسب<sup>١</sup>.  
فإنّ الأقسام هذه لا غير.

و تقرير كلامه أن يقال: هذه القوّة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئّة النفسانيّة المستفادّة من ذلك المزاج، التي هي بعينها التشخّص الذي تصير النفس معه نفساً شخصيّة<sup>٢</sup>.

و ربما تحصل بمزاج طار.

و ربّما تحصل بالكسب كما للأولياء.

و الفاضل الشارح ذكر:

أنّ الشيخ أنّما احتاج إلى إثبات علّة لهذه الخصوصية؛ لكون النفوس البشريّة عنده متساوية في النوع، مع أنّه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة.  
و الجواب: أنّ وقوع النفوس البشريّة تحت حدّ نوعيّ واحد كافٍ في الدلالة على تساويها في النوع. و ذلك مع وضوحه ممّا ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه.

١. بلّكه به تبدل مزاج مثلاً بأدويه.

٢. چنان كه با سائر مشخصات.

## [ الفصل الثامن و العشرون ]

إشارة

«والذي<sup>١</sup> يقع له هذا<sup>٢</sup> في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مركزياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء.

و تزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة<sup>٣</sup> على مقتضى جبلة، فيبلغ المبلغ الأقصى.

و الذي يقع له هذا ثم يكون شريراً و يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث<sup>٤</sup>.  
و قد ينكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأوه<sup>٥</sup> الأزكياء فيه». أقول: الغلواء: الغلو.

و الشأو: الغاية و الأمد.

و المعنى ظاهر.

و هو دال على أن الجبلة و الكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير؛ فلذلك كان ذلك الجانب أبعد<sup>٦</sup> من الوسط من الجانب الذي يقابله.

---

١. في عدة نسخ: «فالذي يقع» الى آخره. و لكن رأينا أن الصحيح بالواو أحسن و أمتن كما في عدة نسخ أخرى مطبوعة و مخطوطة، و هي كلها مطابقة لترجمة عبدالسلام الفارسي.

٢. أي التأثير في الأجسام الأخرى و غيره مما مرّ في الفصل الخامس و العشرين من هذا النمط.

٣. شق القمر مى كند.

٤. و آن كس كه وى را این معنى بیوفتد و وى شریر باشد و اندر شر به کار دارد آن كس ساحر پلید باشد». ترجمة عبدالسلام الفارسي.

٥. مهورز العین، و لاهه واو - بالفتح -: غایت هر چیزی و نهایت آن. منتهی الأرب.

٦. چون به جانب کمال رفته از وسط به بالا رفته. حیدر قلی قاجار.

## [ الفصل التاسع والعشرون ]

### إشارة

«الإصابة بالعين<sup>١</sup> تكاد أن تكون من هذا القبيل.  
والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة<sup>٢</sup> تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها.  
وإنما يستبعد هذا من يفرض<sup>٣</sup> أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً، أو مرسل  
جزء، أو منفذ كيفية في واسطة.

و من تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار».   
أقول: النهك: نقصان من المرض و ما يشبهه. يقال: نهك<sup>٤</sup> فلان، أي دنف و ضنى<sup>٥</sup>، و  
نهكته الحتمى، أي أضنته.

و من يفرض، أي يوجب. و إنما قال «الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل» و  
لم يجزم بكونه من هذا القبيل؛ لأنها مما لم يجزم بوجوده بل هي و أمثالها من الأمور الظنية.  
و التأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلاً و منه<sup>٦</sup> جذب المغناطيس

---

١. راجع مادة عين من سفيانة البحار. تفسير الرازي و غيره: «يأبني لاتدخلوا من باب واحد و ادخلوا من  
أبواب متفرقة» (يوسف ٦٨). شهاب الأخبار، قال ﷺ: «إن العين لتدخل الرجل القبر، و تدخل الجمل  
القدر».

٢. خوش آمد.

٣. أي يشترط و يعتقد و يوجب و نحوهما.

٤. من باب علم.

٥. لاغر گردید.

٦. لأن جذب المغناطيس الحديد - على قول - يصل من المغناطيس خطوط غير مرئية إلى الحديد و  
تجذبه.



الحديد، و بإرسال الجزء كتبريد الأرض و الماء ما يعلوهما من الهواء، و بإتخاذ الكيفيّة في الوسط كتسخين النار الماء<sup>١</sup> الذي في القدر، بل كإتارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي<sup>٢</sup>.



١. در قول حشو و نفوذ، فصل ٢٣، نمط ٣.

٢. در شمس.

## [ الفصل الثلاثون ]

### تنبيه

«إنّ الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:

أحدها: الهيئة النفسانية المذكورة.

و ثانيها: خواصّ الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس<sup>١</sup> للحديد بقوة تخصّه.

و ثالثها: قوى سماوية بينها و بين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات

وضعية.

أو بينها<sup>٢</sup> و بين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال ملكية<sup>٣</sup> فعلية أو انفعالية

مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة.

و السحر من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات و الكرامات.

و النيرانجات<sup>٤</sup> من قبيل القسم الثاني.

---

١. در این جزء از زمان از این قوه آثار و ثمرها معین نموده اند. از جمله قوه در تلگراف است که از

فوائد عظیم این قوه مغناطیسیه است. حیدر قلی قاجار \*.

٢. مثلاً فلان دستور و دعا را در تثلیث زهره یا قمر فلان اثر است.

٣. بعض النسخ خالية عن قوله: «ملکية» كما هو الظاهر من ترجمة عبدالسلام الفارسي، حيث قال: یا

میان ایشان و میان قوی نفوس ارضی مخصوص به احوالی فعلی یا انفعالی مناسبتی بود. و فی بعضها

حرفت کلمة ملكية بـ «فلکیة».

٤. عطف علی قوله: «و السحر» فلا تنفل.

قال عبدالسلام بن محمود بن أحمد الفارسي مترجماً: و سحر از قبیل قسم اول است بلکه معجزات و

کرامات نیز هم، و نیرنجات از قبیل قسم دوم است. و طلسمات از قبیل قسم سوم است.

و «نیرنج» بفتح نون معرب نیرنگ بکسر نون است.

و الطلسمات من قبيل القسم الثالث».

أقول: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية، حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم.

فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام.

قسم يكون مبدؤه النفوس على مآثر.

وقسم يكون مبدؤه الأجسام السفلية.

وقسم يكون مبدؤه الأجرام السماوية، وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضي.

وما في الكتاب ظاهر.

و الفاضل الشارح<sup>١</sup> جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرانجات، وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها.

و ذلك مخالف للعرف و لكلام الشيخ؛ لأنه نسب النيرانجات و جذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم، و لم يذكر أن ذلك القسم نيرانجات وكذلك في الطلسمات.

١. قال الفاضل في شرح الفصل: «فأما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات و الكرامات و السحر، و أما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهي النيرانجات، و أما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات».

و أنت ترى أن إطلاقه في ما أسند إلى كل واحد من الأقسام ليس بصحيح.

## [ الفصل الحادي و الثلاثون ]

### نصيحة

«إِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ تَكْيُوسُكَ<sup>١</sup> وَ تَبْرُوكُ عَنْ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَنْبِرَى<sup>٢</sup> مِنْكَرًا لِكُلِّ شَيْءٍ،  
فَذَلِكَ طِيْشٌ<sup>٣</sup> وَ عَجْزٌ.

و ليس الخرق<sup>٤</sup> في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد<sup>٥</sup> جلّيته<sup>٦</sup> دون الخرق في  
تصديقك بما لم تقم بين يديك بيّنته<sup>٧</sup>، بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف و إن أزعجك  
استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تُبرهن استحالته لك.  
فالصواب لك أن تسرح<sup>٨</sup> أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذكك عنها قائم  
البرهان.

---

١. زیرکی تو.

٢. رو بیاوری. من «بری» ناقص یائی. انبری له: پیش آمد او را.

٣. سبکی.

٤. خواجه در شرح فرمود: و الخرق ما يقابل الرفق. خرق یعنی درشت، و رفق یعنی نرمی. و این معنی  
در صفات عارف نیز گفته آمد آنجا خوب بود ولی اینجا باید گفت خرق به معنی گولی و نادانی است  
چنان که هر دو معنی در معاجم آمده است در منتهی الارب گوید. خرق درشتی ... و گولی و نادانی. و  
عبدالسلام فارسی نیز چنین ترجمه کرده است: «و حماقت در دروغ داشتن چیزی کی حال آن ترا پیدا  
نشده است کمتر از حماقت نیست به راست داشتن چیزی کی پیش تو بیست و درستی آن ظاهر نیست.»

٥. هنوز.

٦. فاعل «لم تستبين».

٧. فاعل «لم تقم».

٨. واگذاری.

٩. ما دام لم یذكك.

و اعلم أنَّ في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب».

أقول: انبرى له، أي اعترض له وأقبل قبله.

و الطيش: النزق والخفة.

و الخرق: ما يقابل الرفق.

و سرحت الماشية، أي أنفشتها<sup>١</sup> وأهملتها.

و ذاد، أي طرد.

و الغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به علماً حكمة وفلسفة، والتنبيه على أنَّ إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة، بل الواجب في هذا المقام التوقف.

ثم ختم الفصل بأنَّ وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بمعجيب، و صدور الغرائب عن الفاعلات العلوية و القابلات السفلية ليس بغريب.

## [ الفصل الثاني و الثلاثون ]

خاتمة و وصية<sup>١</sup>

«أيتها الأخ:

إني قد مخضت لك في هذه الإشارات<sup>٢</sup> عن زبدة الحق، و أقمعتك قفّي الحكيم<sup>٣</sup> في لطائف الكلم.

فضنّه عن الجاهلين<sup>٤</sup> و المبتدلين و من لم يرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة، و كان صفاه<sup>٥</sup> مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم.

فإن وجدت من تثق بنقاء سريره و استقامة سيرته و بتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس و ينظره إلى الحق بعين الرضا و الصدق، فاته<sup>٦</sup> ما يسألك منه مدرجاً مجزءاً مفرقاً تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله.

١. فتدبر قوله سبحانه: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول» - الجن آية ٢٧.

٢. في هذه الإشارات و التنبهات كما في نسخة حيدر قلي قاجارى. و يقول الخواجة كما في الشرح: «هذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات و التنبهات».

٣. في مادة «ق، ف، و» من منتهى الأرب: قفى كفتى: آنچه بدان مهمان را گرامی کنند از طعام و جز آن.

٤. بالصاد المعجمة من الضنّ. كما قال في صدر الكتاب: «و أكرّر التماسي أن يُضنّ بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضنّ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات».

و في منتهى الأرب: «ضنّ ضناته بالفتح و ضناً بالكسر: زفت گردید و زفتی کرد».

و قال عبدالسلام الفارسي مترجماً: «و بر آن بخیلی کنی از کسانی که قدر آن ندانند» كما أنّ في بعض النسخ المخطوطة و المطبوعة: «فضنّه» بالصاد المهملة، من الصون. و في الشرح: «بصيانتها» فكلاهما تحريف بلاكلام.

٥. ميله.

٦. أي أغطه.

و عاهده بالله<sup>١</sup> و بأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تؤتبه مجراك متأسياً بك.

فإن أذعت هذا العلم و أضعته فالله بيني و بينك، و كفى بالله و كياًلاً.

أقول: يقال: مخضت اللبن لأخذ زبده.

و الزيد: زيد اللبن، و الزبده أخص منه.

و القفي و القفية: الشيء الذي يؤثر به الضيف<sup>٢</sup>.

و ابتذال الثوب: استهانته و ترك صيانه.

و الوقادة: المشتعلة بسرعة.

و الدربة و العادة: الجرأة على الحرب و كل أمر.

وصفاً: ميله.

و الفاغة<sup>٣</sup> من الناس: الكثير المختلطون<sup>٤</sup>.

و ألد في الدين، أي حاد عنه و عدل عنه.

و الهمج جمع الهمجة و هي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم و الحمير و أعينهما.

و يقال للرعاع<sup>٥</sup> من الناس الحمقى<sup>٦</sup>: أنما هم همج.

و وثق يثق بالكسر فيهما.

و يتسرع، أي يتبادر.

و الوسوسة: حديث النفس، و الاسم منها الوسواس.

و درجه إلى كذا، أي أدناه منه على التدرج.

و الاستفراس: طلب الفراسة.

و أسلفت، أي أعطيت فيما تقدم.

١. قسم بده، و عهد كن.

٢. مهمان.

٣. بالفينين المجتمين.

٤. «المخلطون» نسخة.

٥. كسحاب: العوام و السفلة.

٦. جمع أحمق.

و تأسّى به، أي تعزّى به.

و أذاع الخبر، أي أفشاه.

و اعلم أنّ العقلاء إذا اعتبرت عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية و العلوم اليقينية كانوا:

إمّا معتقدين لها.

و إمّا معتقدين لأضدادها.

و إمّا خالين عنهما غير مستعدين لأحدهما.

و كلّ واحد من المعتقدين لها و لأضدادها إمّا أن يكونوا جازمين أو مقلّدين.

فهذه خمس فرق.

و المعتقدون للحقائق الجازمون يفرقون إلى واصلين<sup>١</sup>، و طالبين.

و الطالبون إلى طالبين يعرفون قدرها و إلى طالبين لا يعرفون قدرها.

و الواصلون مستغنون عن التعلّم، فيبقى هنا ست فرق و الشيخ أمر في هذا الفصل

بضئاناتها عن خمس فرق منهم:

أولهم: هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها، و هم المبتدلون.

و الثاني: المعتقدون لأضدادها، و هم الجاهلون<sup>٢</sup>.

و الثالث: الخالون عن الطرفين، و هم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة و الدربة و العادة.

و الرابع: المقلّدون لأضدادها، و هم الذين صغاهم مع الغاغة.

و الخامس: المقلّدون لها، و هم ملاحدة هؤلاء المتفلسفة و همجهم.

و أما الفرقة الباقية<sup>٣</sup>، و هم الطالبون الذين يعرفون قدرها، فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور:

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم:

١. برهاناً و كشفاً.

٢. جهل مركّب، نه بسيط.

٣. ينغم ما نطق به لسان الفيل حيث قال:

بما تبارى صافيت راز دهر بنمايم بشرط آن كه ننماي به كج طبعان دل كورش



أحدهما: إلى عقولهم النظرية، وهو الوثوق بنقاء سريرتهم.  
والثاني: إلى عقولهم العملية، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم.  
وإثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم:  
أحدهما: بالقياس إلى الطرف المناقض للحق، وهو تحرّزهم عن مزالّ الأقدام وتوقفهم  
عما يسرع إليه الوسواس.  
وثانيهما: بالقياس إلى طرف الحق، وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق.  
ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً وهماً حسبما ذكره.  
وختم به وصيته، وهو آخر فصول هذا الكتاب.  
وهذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلّة البضاعة و  
قصور الباع في هذه الصناعة، وتعدّر الحال و تراكم الأشغال و التزام الشرط المذكور في  
مفتتح الأقوال.  
و أنا أتوقّع ممن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن  
ينظر فيه بعين الرضا ويتجنّب طريق العناد.  
واللّهُ وليّ السداد والرشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد<sup>١</sup>.

١. أقول: إلى هنا ختم كلام الشارح المحقق الخواجه الطوسي رحمه الله وبعده من «رقت أكثره...» إلى آخره من  
كلام الكاتب، لا من كلام الخواجه بلا ترتيب والنسخ كلها خالية عنه ولا يشبه كلام الخواجه أيضاً، فما  
في النسخ المطبوعة الأخرى أيضاً من إلحاقه بكلام الخواجه، فهو خطأ محض.  
فائدة: فرغ الخواجه رحمه الله من تصنيف شرح الإشارات في أواسط صفر سنة أربع وأربعين وستمائة. وأخذ  
كتاب الإشارات من فريد الدين داماد، وهو من السيد ضياء الدين. وهو من أفضل الدين الغيلاني، وهو  
من أبي العباس اللوكري، وهو من يهمنار، وهو من الشيخ الرئيس.  
و ولد الخواجه رحمه الله يوم السبت، حادي عشر من جمادى الأولى سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية  
وقت طلوع الشمس وطالعه الحوت. وتوفي آخر نهار الاثنين، ثامن عشر من ذي الحجة وقت غروب  
الشمس، سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية ببغداد، ودفن بمشهد الكاظمين عليه السلام على مشرفه السلام  
مجاور القبتين بالسرداب تجاه خزانة الكتب.  
يقول العبد حسن الآملي: هكذا كانت مكتوبة في آخر نسخة مخطوطة من شرح الإشارات.

يقول العبد حسن بن عبدالله الطبري الآملي: قد فرغت من تدريسه و تصحيحه و التعليق عليه يوم الأربعاء ٢٨ ع ٢ من سنة ١٣٩٦ هـ. ق = ١٣٥٥/٢/٨ هـ. ش. في دار العلم قم، و هذه هي الكرة الثالثة من تدريسنا الكتاب كاملاً، و قد بلغت مدة هذه الكرة ثلاث سنين، و قد قابلنا الكتاب و صححناه مع أكثر من عشر نسخ مخطوطة موجودة في خزانة كتبنا القيّمة، و كذا مع عدة نسخ مطبوعة مختلفة منها موشّحة بتعليقات الفاضل حيدر قلى قاجار - ره - بخطه الشريف من البدو الى الختم و هي من ذخائر النسخ؛ و قد قرأها و تعلّمها عند الحكيم الربّاني آقا علي المدرّس الزنوزي صاحب بدائع الحكم؛ و هذه النسخ كلّها موجودة في خزانة كتبنا. و لا أتعبك أيّها العالم الخبير بما أتعبت نفسي بتصحيح هذه النسخة القيّمة، و لا أعرف لها بديلاً فأعرف قدرها، و الحمد لله ربّ العالمين. و أنا العبد خادم العلم والدين حسن حسن زاده الآملي.

«انتهت الدورة الرابعة من تدريس كتاب الإشارات عصر يوم الخميس أول شهر ذي القعدة سنة ١٤٠٨ هـ. ق = ١٣٦٧/٣/٢٦ هـ. ش - في الحوزة العلمية بمدينة قم، و قد استغرقت هذه الدورة ثلاث سنين ايضاً، و أنا العبد حسن حسن زاده الآملي».

١٠ شهر رمضان ١٤٢٠

مجموعه آثار آية الله حسن زاده املی

که در این مؤسسه منتشر می شود:

۱. شرح اشارات / ج ۱

۲. شرح اشارات / ج ۲ (اثر حاضر)

۳. مجموعه مقالات

۴. دروس هیئت / ج ۱

۵. دروس هیئت / ج ۲

۶. هزار و یک کلمه / ج ۱

۷. هزار و یک کلمه / ج ۲

۸. هزار و یک کلمه / ج ۳

۹. هزار و یک کلمه / ج ۴

۱۰. هزار و یک کلمه / ج ۵

۱۱. شرح العیون فی شرح العیون

۱۲. الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة

۱۳. الهی نامه (در سه قطع: جیبی، پالتویی و وزیری)

۱۴. کلمه علیا

١٥. النور المتجلى في الظهور الظلي

١٦. خير الالتر در رد جبر و قدر

١٧. اضبط المقال

١٨. شرح فصوص الحكم (قيصري) / ج ١

١٩. دروس معرفة الوقت والقبلة

٢٠. النفس من كتاب الشفاء

٢١. الالهيات من كتاب الشفاء

٢٢. شرح فصوص الحكم (خوارزمي)

## آثار در دست نشر

۱. دروس شرح فصوص الحکم قیصری / ج ۱

۲. شرح فصوص الحکم قیصری / ج ۲

۳. شرح فارسی اسفار / ج ۱

۴. شرح فارسی اسفار / ج ۲

۵. شرح فارسی اسفار / ج ۳

۶. هزار و یک کلمه / ج ۶

۷. اتعداد عاقل به معقول

۸. خلاصه تفسیر منهج الصادقین / ج ۱

۹. خلاصه تفسیر منهج الصادقین / ج ۲

۱۰. خلاصه تفسیر منهج الصادقین / ج ۳

۱۱. خلاصه تفسیر منهج الصادقین / ج ۴

---

## چکیده

کتاب «الاشارات والتنبیہات» یکی از آثار برجسته بوعلی سیناست. بر این اثر، شرح‌های متعددی نوشته شده، اما شرح خواجه نصیرالدین طوسی، بسیار دقیق و پرنکته است و از همان آغاز، محور تدریس در حوزه‌های علمیه و مجامع علمی بوده و هست.

چاپ حاضر به تصحیح استاد آية الله حسن‌زاده آملی می‌باشد، که تحقیق آن براساس نسخه‌های خطی متعدد، صورت گرفته است. «قسم الحکمه» آن در دو جلد، چاپ شده و «قسم المنطق» آن نیز آماده خواهد شد.

مؤسسه بوستان کتاب

---

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیده کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، نبش کوچه ۱۷، ص پ: ۹۱۷

تلفن: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵، فاکس: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴، پخش: +۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶

# شرح الإشارات والتنبيهات

قسمت دوم از حکمت

خواجہ نصیرالدین طوسی رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق: آیۃ اللہ حسن حسن زاده آملی

بوستان کتاب  
۱۳۸۶

## **Abstract**

"Kitāb al-Ishārāt wa t-Tanbīhāt", or "The Book of Directives and Remarks", is one of the most important philosophical works written by the great Muslim philosopher, Ibn-i Sīnā. Though numerous commentaries have been written on this book, the one by the great Muslim Irānian scholar, Khwājeh Nasīr-id-Dīn-e Tūsī, meticulously written and deeply articulated, has been a standard text book both in religious seminaries and academic circles since it came out centuries ago.

This two-volume edition on philosophy, of which this is volume one, has been revised and corrected (based on numerous manuscripts copied from the original text) by the prominent contemporary Irānian scholar, Ostād Āyatollāh Hasan-e Hasan-zādeh-ye Āmolī. The Commentary's part on logics will soon be published as well.

**The Publisher**

## **Būstān-e Ketāb Publishers**

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: [info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

Web-site: [www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)



# **Sharḥ al-Ishārāt wa t-Tanbīhāt**

An Explanation of  
“al-Ishārāt wa t-Tanbīhāt”

Philosophy  
Volume 2

By  
the Great Muslim Scholar  
Khawājeh Naṣīr-id-Dīn aṭ-Ṭūsī (R)

Research  
Āyatallāh Ḥasan al-Ḥasan-zādeh al-Āmolī

**Būstān-e Ketāb Publishers**  
1386/2007